Matthias Binder

Asket und Eschaton

Das Endzeitbuch des Šuḇḥālmāran von Kirkuk

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
SYRIACA

Band 44

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

GÖTTINGER ORIENTFORSCHUNGEN
I. REIHE: SYRIACA

Herausgegeben von
Martin Tamcke

Band 44

2013
Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Matthias Binder

Asket und Eschaton

Das Endzeitbuch des Šuḇḥālmāran von Kirkuk

2013

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet at http://dnb.dnb.de.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter http://www.harrassowitz-verlag.de

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2013
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISSN 0340-6326
ISBN 978-3-447-10066-3
e-ISBN PDF 978-3-447-19161-6

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Herrn Dr. Wolfgang-Friedrich Krämer (1935–2010) gewidmet

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Inhalt

Abkürzungen; Bildnachweis XI

Vorwort XIII

1 Hinführung 1
a) Šuḇḥālmāran und die Kirche des Ostens 1
b) Zielsetzung und Methoden dieser Arbeit 3
c) Die Quellen zu Šuḇḥālmāran und seiner Zeit 4

Teil I: Leben, Werk und Zeit des Šuḇḥālmāran von Kirkuk 9

2 Šuḇḥālmāran von Kirkuk 10
a) Amt, Zeit und Ort 10
b) Felder des Wirkens 16
c) Hinweise zum Schicksal 18
d) Zusammenfassung 22

3 Werk 23
3.1 Äußere Zeugen für Šuḇḥālmārans Werk 23
3.2 Handschriftliche Textzeugen 25
a) Edition bei Lane 25
b) Der neue Fund vom Sinai 26
3.3 Der Titel der Sammlung: „Teile des asketischen Lebens“ 27
3.4 Das Werk und seine Untergliederung 31
(1) Teile des asketischen Lebens 32
(2) Weise Ermahnungen 33
(3) Briefabschnitt 33
(4) Warnungen und Unterweisungen 34
(5) Mönchsordnung 35
(6) Endzeitbuch 36

4 Zeitgeschichte zu Anfang des 7. Jahrhunderts 37
4.1 Der weitere Rahmen: Vorgeschichte 37
a) Außenpolitik 37
b) Die Religion des persischen Königshauses 38
c) Kirchenpolitik Persiens 41
d) Kirchenpolitik seit Justinian 46
e) Der christologische Streit 47
f) Staatsreform 53
4.2 Beziehungen der Großreiche: Maurikios, Chosrau II., Heraklios 55
a) Zwölf Jahre Kooperation 55
b) Angriff und Rückeroberung 56
c) Umsturz im persischen Reich 59

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

4.3 Staatliche Religionspolitik ... 61
a) Berechnend und unberechenbar: Chosrau II. ... 62
b) Zeitgenössische Märtyrer ... 72
c) Für Yazdīn oder Gabriel? Zur „Parteilichkeit“ Chosraus II. ... 77
d) Unionsbemühung des Heraklios ... 89
4.4 Kirchliche interne Auseinandersetzungen in Persien ... 92
a) Der Streit um Ḥnānā und die Schule von Nisibis ... 94
b) Dyophysiten und Miaphysiten ... 99
c) „Disputation“ von 612 ... 103
d) Ansätze der Mönchsreform: Izlā ... 109
e) Ansätze der Mönchsreform: Bēṯ Garmai ... 116
4.5 Bēṯ Garmai und Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ ... 122

5 Zeitdeutung Šuḇḥālmārans ... 126
5.1 Phase des äußeren Friedens und des monastischen Aufbruchs ... 127
a) Geschichtsverständnis (Buch 1, I) ... 127
b) Gegenwart (Bücher 1, 2, 4 und 5) ... 128
5.2 Phase des Streits und der Bedrohung ... 131
a) Sprache und Stimmung des Briefs (Buch 3) ... 131
b) Anlass des Briefs: Die Krise der Schule von Nisibis ... 132
c) Ein Kapitel über die Zerrüttung der Kirche (Buch 2, XIII) ... 135
5.3 Der Hintergrund des Endzeitbuchs ... 137
a) Deutlicher historischer Bezug: Disputation ... 138
b) Undeutlicher historischer Bezug: Antichrist ... 139
c) Undeutlicher historischer Bezug: Synkretismusgefahr ... 142
d) Undeutlicher historischer Bezug: Martyrium ... 145
5.4 Naherwartung? ... 146
5.5 Schlussfolgerung: Versuch einer Chronologie ... 150

Teil II: Analyse des „Endzeitbuchs“ ... 153

6 Einheitlichkeit und Quellen des Buchs ... 154
6.1 Vorschlag zur Gliederung ... 154
6.2 Das Endzeitbuch als Einheit ... 156
a) Organisation der Inhalte ... 156
b) Tempus ... 158
c) Kapitel und Überschriften ... 160
6.3 Pseudo-Clemens: Rekonstruktion eines Fragments ... 163
a) Text ... 164
b) Zitationsmarker und Parallelismus Membrorum ... 166
c) Inhaltliche Besonderheiten ... 167
d) Kommentierende Einschübe und Funktion im Kontext ... 169
e) Herkunft des Fragments ... 172
6.4 „Weswegen der selige Elia erschien“: Eine Liste ... 176

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

6.5 Höllenlied: Poetische Fragmente ... 177
6.6 Das Credo Elias: Scheinbares Zitat ... 179

7 Literarische Bestimmung ... 184
7.1 Autor und Adressaten des Buchs ... 184
7.2 Literarische Elemente des Mönchtums ... 186
a) Personale Vorbilder ... 187
b) Werte und Übungen ... 189
c) Eschatologie als asketischer *topos* ... 192
d) Mystik bei Šuḇḥālmāran? ... 193
e) Schlussfolgerung ... 197
7.3 Einflüsse aus den Diskursen der Eschatologie ... 198
a) Apokalypsen ... 198
b) Kommentare ... 211
c) Homilien und Abhandlungen ... 214
d) Gattungsmodell: Narsais eschatologische Homilien ... 221
7.4 Das Endzeitbuch als Gelegenheitshomilie ... 226

8 Theologie- und Traditionsgeschichte ... 228
8.1 Allgemeine Gotteslehre ... 229
a) Gottes Wesen und Theodizee ... 229
b) Trinität ... 232
c) Vergleichbarkeit der Gotteslehre ... 233
8.2 Aspekte der Christologie ... 238
a) Menschwerdung ... 238
b) Gottes Heilshandeln in Christus ... 243
c) Konfessionelle Positionierung ... 248
8.3 Die Figur des Elia ... 258
a) Elia, Überführer des Antichrists ... 260
b) Die Eliatradition ... 264
8.4 Antichrist, der personifizierte Böse ... 275
a) Der „Verdorbene“ ... 276
b) Die Antichristtradition ... 282
c) Menschgewordener Satan ... 286
d) Antichrist: Einzelmotive ... 300
e) Zur Identifizierbarkeit ... 314
8.5 Präliminaria der Eschatologie ... 316
a) Verzicht auf chronologische Spekulation ... 316
b) κατέχον: Was noch aufhält ... 324
c) „In einem Augenzwinkern“: Zeitverständnis ... 325
d) ἐντὸς ὑμῖν: Wie das Reich Gottes gegenwärtig ist ... 328
8.6 Ereignisse des Endes ... 331
a) Zuspitzung der Endzeit ... 331
b) Der Jüngste Tag und die Auferstehung der Toten ... 337
c) Gericht ... 345

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

8.7 Hölle und Strafe ... 354
a) Hölle als Gottesferne und Selbstanklage ... 354
b) Traditionelle Jenseitstopographie ... 359
c) Verinnerlichungen der Höllenvorstellung ... 374
8.8 Vorstellungen des Heils ... 380
a) Ewiges Heil ... 381
b) Traditionen vom Himmel und dem Heil des Menschen ... 382
c) Umkehr ... 393
8.9 Der *topos* der Braut Christi ... 400
a) Das Bild bei Šuḇḥālmāran ... 400
b) Biblische Bezüge ... 402
c) Kirche und Mysterien ... 403
d) Überlieferungen ... 405

9 Ergebnisse: Das Endzeitbuch als Antwort auf eine historische Situation ... 412
9.1 Der Skopus der Rede Šuḇḥālmārans vom Eschaton ... 412
a) Orthodoxie der Lehre ... 412
b) Bewältigung von Bedrängnis ... 413
c) Werben zur Umkehr ... 413
9.2 Die Krisenjahre 609–15 als Hintergrund des Endzeitbuchs ... 415
a) Situation ... 415
b) Reaktion ... 416
9.3 Šuḇḥālmāran, ein Theologe der Kirche des Ostens ... 418
a) Aussagen der Christologie ... 418
b) Aussagen der Eschatologie ... 419
c) Besonnene Integration apokalyptischer Tradition ... 423
d) Kirchliche Spiritualität statt mystischer Neuerung ... 425
9.4 Eschatologische Gegenwartsdeutung: Wirkungsgeschichte ... 426

Übersetzung ... 429

Literaturverzeichnis ... 462

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Abkürzungen

Siehe ferner: „Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaft nach RGG[4]“, Tübingen 2007.

AH	Adversus Häreses
AK	Afformativkonjugation
Clem. Al.	Clemens Alexandrinus
ApkDan	Danielapokalypse
ApkEl	Eliaapokalypse
ApkJoh	Johannesapokalypse
ApkMaria	Mariaapokalypse
ApkPaul	Paulusapokalypse
ApkPetr	Petrusapokalypse
ApkTh	Thomasapokalypse
apokr.	apokryph
Apophth. P.	Apophthegmata Patrum
AscJes	Himmelfahrt des Jesaja
AssMos	Assumptio Mosis
äthHen	äthiopischer Henoch
BKV	Bibliothek der Kirchenväter
BM	British Museum (British Library)
BO	Bibliotheca Orientalis
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
Dam.	Damaszenus
Dem.	Demonstratio/ Unterweisung
DidAp	Didaskalia Apostolorum
EpAp	Epistula Apostolorum
EvAp	Evangelium Apostolorum
EvNik	Nikodemusevangelium
Or. Cels.	Origenes gegen Celsus
Hom.	Homilie
Jer.	Hierosolymitanus
Mops.	Mopsuestenus
Greg. Naz.	Gregor Nazianzenus
Greg. Nyss.	Gregor Nyssenus
OdSal	Oden Salomos
OrBaal	Orakel von Baalbek
PG	Patrologia Graeca
PK	Präformativkonjugation
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
PsDan	Pseudo-Daniel
PsEphr	Pseudo-Ephrem
PsClem R	Pseudo-Clemens, Recognitiones
PsMeth	Pseudo-Methodius
PsSeb	Pseudo-Sebeos
reg.	regiert
Sar.	Sarugensis
Sib	Sibylline
slHen	slawischer Henoch
syrBar	syrischer Baruch
TestDom	Testamentum Domini
VisDan	Vision Daniels

Bildnachweis

Die Fotografie S. XII ist aus Privatbesitz.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Dr. Wolfgang-Friedrich Krämer (1935-2010)

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Vorwort

Die Lebenskraft der altorientalischen Kirchen speist sich gewiss noch aus anderen Quellen als aus ihrer reichen Vergangenheit. Für die Identität einer Kirche ist jedoch das Wissen um ihre Geschichte eine unentbehrliche Quelle. Dazu wiederum braucht es Kenner und Vermittler über die Konfessionsgrenzen hinaus und auch an unvermuteten Orten. Zu diesen gehört zweifellos Herr Dr. Wolfgang-Friedrich Krämer (1935–2010; Bild nebenstehend). Er war unterwegs zu den Fachtagungen der Syrologen genauso wie zum Heiligen Berg Athos und den Thomaschristen Indiens, um zu lernen und das Gelernte weiterzugeben. Sein Äußeres erinnerte an das eines orthodoxen Mönchs; in seinem Wesen zeichnete er sich durch große Bescheidenheit und Hilfsbereitschaft aus. Als gelernter Theologe, im Hauptberuf von 1969 bis 1998 jedoch Oberbibliothekar der kirchlichen Augustana-Hochschule in Neuendettelsau, bereicherte er dort den Lehrbetrieb mit seinen Veranstaltungen zu verschiedenen Judaica einerseits, und zur aramäischen und altsyrischen Philologie andererseits. So führte er mit profunder Kenntnis auch den Verfasser der vorliegenden Untersuchung in die altsyrische Sprache ein und öffnete ihm ein erstes Tor zu ihrer reichhaltigen Literatur. Herrn Dr. Krämer sei hiermit ein Denkmal der dankbaren Erinnerung gesetzt. Zu betrauern ist, dass er diesen Dank ebenso wie manche weitere Frucht seiner Saat nicht mehr in diesem Leben entgegen nehmen kann.

Dass dieses Buch fertig gestellt werden konnte, verdankt sich auch etlichen anderen, die mich begleiteten. Mein erster Dank gilt meiner Ehefrau und Kollegin im Engelthaler Pfarramt Elke Binder, die mein erneutes Studieren auf verschiedene Weise voll unterstützt hat und auch die Arbeit zur Korrektur gelesen hat; verbliebene Fehler verantworte ich freilich selbst. Im selben Maße danke ich Herrn Prof. Karl Pinggéra mit seiner Ehefrau Andrea Wagner-Pinggéra, welche mir beide oft genug in München ihre Gastfreundschaft und viel Zeit gewidmet haben. Herrn Pinggéra schulde ich Dank für seinen äußerst freundlichen, engagierten und kompetenten Rat im Verlauf dieser fünf Jahre. Ich danke auch der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität Marburg, die die vorliegende Arbeit als Promotionsprojekt auf- und letztlich angenommen hat; hier besonders den Mitgliedern des Promotionsausschusses sowie Frau Hesse, und nicht zuletzt Herrn Dr. Gregory Kessel für mancherlei freundliche fachliche Hilfestellung. Herrn Prof. Wolfgang Hage danke ich herzlich als meinem Zweitkorrektor im Prüfungsausschuss. Die Hinweise meiner Prüfer habe ich für die vorliegende etwas überarbeitete Fassung dankbar aufgenommen. Dem Verlag und Herrn Prof. Martin Tamcke sei für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe „Syriaca“ der Göttinger Orientforschungen herzlich gedankt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Meine Forschungen verdanken sich auch den Verdiensten David J. Lanes (1935–2005[1]), welcher durch seine jahrelange Editionsarbeit das Werk des Metropoliten Šuḇḥālmāran von Kirkuk einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht und erste Schneisen ins Dickicht geschlagen hat. Auch er kann bedauerlicher Weise diese Fortsetzung seiner Arbeit nicht mehr erleben.

Schließlich wuchs im Verlauf des Studierens auch meine geistige Vertrautheit mit dem Autor des Endzeitbuchs selbst. So sehr er Kind seiner Zeit und seiner Welt war, scheint mir doch seine beharrliche Hervorhebung der Liebe Gottes sein zeitloser Beitrag der Gotteserkenntnis zu sein. Nicht nur ist die Liebe der „rote Faden", den Lane in Šuḇḥālmārans eigentlichem Buch der Teile gefunden hat. Auch in seinem hier untersuchten Endzeitbuch ist Gottes Liebe zentral. Es heißt von ihr, dass Inkarnation und Kreuzestod Christi immer nur dazu gewirkt seien, „um die Größe seiner Liebe zu uns aufzutun"[2]. Eine Ermutigung für die Theologie des Westens, sich neben ihren typischen Paradigmata des Sühne- und des Rechtfertigungsgedankens auch immer neu den anderen gültigen Paradigmata der alten Kirchen zuzuwenden, unter welchen die Liebe doch die größte sein dürfte.

ܗܠ ܪܚܡܐ ܕܡܪܝ ܕܡܐ ܕܡܪܝ ܕܡܫܝܚܐ ܕܐ ܐܬܐ ܠܡܥܒܕ ܚܒ

Engelthal, im Sommer 2013
Matthias Binder

1 Vgl. KIRAZ, In Memoriam.
2 LANE, kṯāḇā ḏa-mnawāṯā, S. 191.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

1 Hinführung

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit Šuḇḥālmāran von Kirkuk (Anfang des 7. Jh. n. Chr.) und einem seiner Texte, der als „Endzeitbuch“ bezeichnet werden soll[1]. Er wurde neben fünf monastischen Schriften desselben Autors vor wenigen Jahren von DAVID J. LANE im syrischen Original und in englischer Übersetzung herausgegeben. Das Textcorpus muss historisch und literaturgeschichtlich weiter eingeordnet und interpretiert werden. Das Endzeitbuch eignet sich dazu besonders gut aufgrund seiner zeit-, theologie- und traditionsgeschichtlichen Bezüge und Besonderheiten. Es wird im Mittelpunkt dieser Untersuchung stehen. Da das Endzeitbuch nicht ohne seinen monastischen Kontext verständlich ist, kommt dieser ebenfalls zur Sprache, kann aber nicht umfassend bearbeitet werden. Im Folgenden sei zunächst ein Überblick über die Thematik gegeben.

a) Šuḇḥālmāran und die Kirche des Ostens

Šuḇḥālmāran[2] war Metropolit der zunächst in Mesopotamien, Zentralpersien und Teilen Indiens angesiedelten „Kirche des Ostens“[3]. Diese Kirche war hier, da außerhalb des römischen Reiches gelegen, verhältnismäßig unabhängig gewachsen, während sich im Westen seit der konstantinischen Wende die römische und dann byzantinische Reichskirche entwickelt hatte. Die Kirche des Ostens orientierte sich, mit eigener Akzentuierung, am nizänischen Bekenntnis. Erst seit den christologischen Auseinandersetzungen des 5. Jh.s wurde sie mehr und mehr mit dem Begriff des „Nestorianismus“ verbunden, obwohl sie doch Theodor von Mopsuestia und nicht Nestorius als ihren Normaltheologen angesehen hat. Erst in den Jahren um 600 wurde eine endgültig „ostsyrische“ Theologie in bewusster Abgrenzung zur byzantinisch-orthodoxen Theologie formuliert. Ein verschärfter Konflikt trat auf, als im Lauf des 6. Jh.s die andere Oppositionsbewegung gegen die byzantinische Reichstheologie, nämlich die „westsyrische“ miaphysitische Bewegung, im persischen Reich ebenfalls erstarkt war. Diese Bewegung hatte im Osten zunächst noch schwache hierarchische Strukturen, fand aber in Kreisen des Mönchtums und dann auch am persischen Königshof starke Unterstützer. Sie geriet zu einer Konkurrentin für die Kirche des Ostens, was dazu führte, dass diese nun erst ihr

1 Siehe die Übersetzung des Textes unten auf S. 429, sowie eine Inhaltsangabe S. 154.

2 Als Schreibkonvention der Namen soll hier normalerweise die Umschrift der Originalsprache angewandt werden, nicht aber bei Namen, deren deutsche Schreibung sehr geläufig ist. Diese Unterscheidung ist zwar subjektiv, aber bei vielen Namen ist es kaum möglich, sie in eine einheitliche Form zu bringen. Beispiele: syr. Šuḇḥālmāran, aber Gabriel; pers. Šīrīn, aber Chosrau; gr. Chrysostomos, aber Theodor.

3 Als allgemeine Einführungen zur Geschichte der heute so genannten „Heiligen Apostolischen und Katholischen Assyrischen Kirche des Ostens“ vgl. BAUMER, Frühes Christentum; HAGE, Art. Nestorianische Kirche; LECOZ, Histoire; MOFFETT, History; PINGGÉRA, Apostolische Kirche; WILMSHURST, Martyred Church; WINKLER/BAUM, Apostolische Kirche.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

eigenes Bekenntnis schärfer formulierte. Als Höhepunkt der geistigen Auseinandersetzung zwischen beiden Konfessionen darf die „Disputation“ gelten, die 612 beim Herrscher eingereicht wurde, allerdings ohne ein echtes Ergebnis zu erzielen. Wenn man dies schon als Krise der Kirche des Ostens bezeichnen darf, dann erst recht die Situation, dass ihr Patriarchensitz ab 609 vakant stand, weil der persische Herrscher eine Neuwahl nicht genehmigte.

Diese Ereignisse spielten sich also im Rahmen des persischen Großreichs ab. Dessen offizielle Religion war der Zoroastrismus, vertreten durch eine Hierarchie der „Magier“ (*Mōbāḏs*). Daneben befanden sich hier Juden, Manichäer, Mandäer und Reste der altmesopotamischen Kultgemeinschaften. Genauso wie diese hatten sich Christen – wenn auch in manchmal privilegierter Stellung – dem persischen Reich unterzuordnen. Die Herrscher dieses Reichs trugen den Titel *Šāhānšāh* („König der Könige“) und entstammten durchgehend dem Hause der Sāsāniden (224–651). Als Hauptstadt diente die Doppelstadt Seleukia-Ktesiphon südlich des heutigen Bagdad. Der Šāhānšāh herrschte über ein Gebiet, das von Armenien, Mesopotamien und Jemen im Westen über die medischen und persischen Zentralgebiete und Aserbaidschan bis nach Khorrasān und Sīstān im Osten reichte. Dort grenzten Hephthaliten und andere hunnisch-mongolischstämmige Völker als Nachbarn und Feinde an, sowie Türken, die teils feindlich gesinnt waren, teils auch zu Verbündeten wurden. Im Westen bildete der verbündete arabische Stammesverbund der Laḫmiden einen Pufferstaat, während das Reich im Nordwesten direkt an die Grenze zu Byzanz stieß. Diese Grenze verlief quer durch Armenien und Nordsyrien, westlich an der bedeutenden Provinzhauptstadt Nisibis vorbei, und querte den Euphrat bei Dura Europos. Sie war durch viele befestigte Kastelle gesichert. Das Verhältnis zu Byzanz war die meiste Zeit ein kriegerisches, während Friedensverträge immer nur kurzen Bestand hatten, so der Friede von 590 bis 603 zwischen Maurikios und Chosrau II. Anūširwān. Der für unseren Zeitraum bedeutsame Höhepunkt des Kriegsgeschehens ist die Eroberung Jerusalems 614 durch Chosrau. Das Wohlergehen der Christen im persischen Reich war mitunter abhängig vom jeweiligen Verhältnis der Staaten untereinander: Die persischen Christen konnten vom Šāhānšāh als potentielle Kollaborateure mit dem Feind behandelt werden, und dann wieder als loyale Bürger, die ihrem Reich Nutzen brachten bei der Vermittlung von Kultur und diplomatischen Kontakten. Sofern der Šāhānšāh mit dem Christentum zusammenarbeitete, griff er auch in dessen Hierarchie ein, indem er nicht nur die Wahl eines Patriarchen genehmigte, sondern sie auch aussetzen konnte.

Sitz der Leitung der Kirche des Ostens wurde bald die Hauptstadt, zu der die Provinz *Bēṯ ʿAramāyē* gehörte. Dort residierte als der ranghöchste Bischof der so genannte *Katholikos*, der wohl erst kurz vor 600 offiziell auch als *Patriarch* tituliert wurde. Hier fanden auch die Synoden statt, die unter den meisten Katholikoi jeweils einmal ausgerichtet wurden. Nördlich der hauptstädtischen Provinz grenzte die Provinz *Bēṯ Garmai* an; deren Hauptstadt war *Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ* (das heutige Kirkuk). Eben hier befand sich die Metropolie des Šuḇḥālmāran.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Derselbe verfasste einige geistlich-asketische Texte, worin er sich als erfahrener Asket, aber auch als Kirchenpolitiker zeigt, der das Mönchtum in kirchliche Strukturen einbindet. Die Texte sind (mit einer Ausnahme) nur in einer einzigen Handschrift erhalten. Diese befindet sich heute bis auf wenige verstreute Folioseiten in London. Im Textcorpus können sechs unabhängige Bücher unterschieden werden[4]. Bücher 1 bis 5 befassen sich hauptsächlich mit Themen der Askese und des Mönchtums, während Buch 6 Themen der Endzeit behandelt. Es setzt mit dem ersten, irdischen Kommen Christi ein, und wendet sich dann im Wesentlichen den letzten Tagen der Welt zu. Dort spielen außer dem Wiederkommen Christi und dem Endgericht auch zwei Endzeitgestalten entscheidende Rollen, nämlich der Antichrist (*aḇīḏā*, „der Verdorbene") und der Prophet Elia. Dieser Schilderung liegen im Wesentlichen die apokalyptischen neutestamentlichen Passagen Mt 24 und 2Thess 2 zu Grunde. Drei Textfragmente fremden Ursprungs, die offenbar mit keinem der Wissenschaft bekannten Text identifizierbar sind, finden sich außerdem darin. Der Inhalt passt in den Kontext der besagten Krise der Kirche des Ostens. Zudem nimmt hier die Frage nach dem orthodoxen Bekenntnis Raum ein. Demnach ist dieses Buch 6 deutlicher als die anderen Bücher vor dem Hintergrund der bereits angedeuteten Zeitgeschichte geschrieben; dennoch spiegelt sich auch darin die monastische Sicht des Verfassers, wie zu zeigen sein wird.

Was sich in den Texten nicht mehr zu spiegeln scheint, ist die erste Ausbreitung der islamischen Araber: Die Auswanderung (*hiğrah*) Moḥammads nach Medina erfolgte 622. Noch vor seinem Tod 630 gelangen erste militärische Erfolge im arabischen Raum. Erst ab 634 bewies die neue Bewegung für die persische und byzantinische Welt ihre umwälzende Kraft, welche rasch zum Untergang des persischen Großreichs führen sollte.

b) Zielsetzung und Methoden dieser Arbeit

Zielsetzung dieser Untersuchung ist es, dem Verständnis des Textes durch Einordnung in seine Kontexte zu dienen. Damit ist nicht nur der zeitgeschichtliche Kontext gemeint, sondern noch mehr der geistesgeschichtliche. Insofern es sich um einen eschatologischen Text handelt, steht hier naturgemäß die Frage seines Verhältnisses zu anderen eschatologischen Texten und speziell zur Apokalyptik im Vordergrund. Aber auch sein Verhältnis zur christologischen und zur monastischen Tradition ist von Interesse: Wie geht also der Asket mit dem Bekenntnis um, und wie mit dem Eschaton[5]?

4 Diese „Bücher" werden im Folgenden mit arabischen Zahlen bezeichnet. Es folgt dann immer die Kapitelzahl in römischen, und die Abschnittszahl wieder in arabischen Zahlen, also z. B. 1 III,5. Diese Zählung folgt durchgehend der Edition von LANE, nicht aber die Nomenklatur, da er „part" nennt, was hier „Buch" heißen soll.

5 Im Umfang dieser Arbeit können die fünf anderen Bücher Šuḇḥālmārans und ihre Teilhabe an der monastischen Tradition, wofür sie eine nicht unbedeutende Quelle sind, nicht ausführlich untersucht werden. Nur wo inhaltliche Zusammenhänge zu Buch 6 bestehen, wird im Folgenden ein Blick auf sie geworfen. Bücher 1 und 3 sowie Teile von Buch 2 werden unter bestimmten Gesichtspunkten knapp in Kap. 5 behandelt, und Buch 5 in Kap. 4.4 (e).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Im historischen *ersten Teil* ist mit einer Zusammenschau der Lebensdaten (Kap. 2) und des Gesamtwerks (Kap. 3) des Šuḇḥālmāran zu beginnen. Sodann ist hier die Zeitgeschichte darzustellen (Kap. 4), um später das Endzeitbuch seinem historischen Kontext zuordnen zu können. Da im Endzeitbuch mit Elia und dem Antichrist zwei charakteristische Figuren auftreten, sind zum Vergleich die Protagonisten der Zeit Šuḇḥālmārans herauszuarbeiten: Die Herrscher, die Exponenten der konfessionellen Parteien und die Märtyrer.

Zu dieser Vorarbeit gehört es auch, das Werk Šuḇḥālmārans als zeitgeschichtliche Quelle zu lesen (Kap. 5): Denn zwar können wir seinen Texten keine historischen Daten entnehmen, aber wir erfahren doch, was den Autor bewegt und wie er das Geschehen deutet. Aufgrund dessen kann ein vorsichtiger Versuch unternommen werden, seine einzelnen Bücher und vor allem Buch 6 differenzierten historischen Kontexten zuzuordnen.

Im analytischen *zweiten Teil* erfolgt die eigentliche Untersuchung von Buch 6. Hier werden die Einheitlichkeit des Buchs und seine Quellen (Kap. 6), sowie seine Textgattung mit ihrer Einbettung in die Literaturgeschichte (Kap. 7) behandelt. Die Hauptarbeit besteht aber in der geistesgeschichtlichen Einordnung der theologischen Positionen und traditionsgeschichtlichen Motive (Kap. 8).

Im Schlusskapitel (Kap. 9) werden die Ergebnisse zusammengefasst. Der Anhang enthält die deutsche Übersetzung des Endzeitbuchs.

c) Die Quellen zu Šuḇḥālmāran und seiner Zeit

Bevor LANE 2007 im CSCO die sechs Bücher des Šuḇḥālmāran unter dem Titel *Ḳṭāḇā ḏa-mnawāṭā* herausgab und als „The Book of Gifts" ins Englische übersetzte, war im Westen von dem Werk und seinem Verfasser lange nur die Existenz bekannt: Der ostsyrische Bischof ʿAḇdīšōʿ bar Brīḵā hatte im 13. Jh. einen kurzen Eintrag zu Šuḇḥālmāran in seinen Katalog syrischer Autoren aufgenommen (s. u.). JOSEPH S. ASSEMANI machte diesen Katalog im 17. Jh. auf Latein dem Westen zugänglich[6]. Erst Anfang des 20. Jh.s war dann die Handschrift mit Šuḇḥālmārans eigenem Text in Besitz der British Library gelangt.

Das meiste über Šuḇḥālmāran und seine Situation erfahren wir aus dem *Leben des Georg*, welches nach 621 von Bāḇai dem Großen als einem Zeitzeugen verfasst wurde[7]. Bāḇai war zu der Zeit Archimandrit des bedeutenden Klosters auf dem Berg Izlā östlich der Stadt Nisibis. Bāḇai war ein führender Verfechter eines streng gegen den Miaphysitismus, aber auch gegen den Neochalzedonismus gerichteten Credos; er konnte in Vertretung des vakanten Patriarchenstuhls die Nordprovinzen der Kirche des Ostens visitieren und beeinflussen. Kein anderer überlieferter Autor schreibt über Šuḇḥālmāran als einen Zeitgenossen.

6 JOSEPHUS S. ASSEMANUS, BO 3, De Scriptoribus Syris Nestorianis.

7 Bāḇais für uns wichtige Werke liegen in folgenden Editionen vor: Das genannte *Leben des Georg*, syr. BEDJAN, Mār Jabalaha; dt. BRAUN, Akten. Der *Liber de Unione* syr. u. lat. VASCHALDE, Babai Magni liber de Unione (in dieser Ausgabe befindet sich auch der sog. Tractatus Vaticanus mit vergleichbaren christologischen Themen, vgl. CHEDIATH, Christology, S. 22–29). Der Evagrioskommentar syr. u. dt. FRANKENBERG, Euagrius.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Die für die Person Šuḇḥālmārans relevanten Chroniken ostsyrischer Feder sind:

1) die „Anonyme Chronik“[8] mit Bezug auf die Jahre 578 bis 662, die von IGNATIUS GUIDI ediert wurde und oft nach diesem ihrem Herausgeber benannt wird, aber gelegentlich auch aufgrund ihrer mutmaßlichen Provenienz die Bezeichnung Ḥūzistān-Chronik trägt,
2) der *Liber Castitatis* des Īšōʿdnaḥ von Baṣrā, eine im 9. Jh. entstandene Asketengeschichte, die auf die Chronisten Daniel bar Maryam, Elias von Merw (beide 7. Jh.) und Theodor bar Koni (8./9. Jh.) zurückgreift[9],
3) die auf Arabisch verfasste „Chronik von Seʿert“, die erst im frühen 11. Jh. zusammengestellt wurde, aber ältere Autoren verwendet, wie die genannten Elias und Theodor[10],

Natürlich wird Šuḇḥālmāran auch in den Handschriften seines Werks genannt[11]. Seine letzte Erwähnung in den Quellen erfolgt im schon genannten Katalog das ʿAḇdīšōʿ.

Zeitgeschichtlich wichtig, obwohl ohne Erwähnung Šuḇḥālmārans, sind Werke wie[12]

4) die Mönchsviten des „Book of Governors“ des Thomas von Marga (8. Jh.)[13],
5) weitere *Viten* etwa des Katholikos-Patriarchen Saḇrīšōʿ[14], der Klostervorsteher Abraham von Kaškar[15] und Rabbān bar ʿEdtā[16], sowie der Märtyrer Golāndukt[17], Nathanael[18] und Īšōʿsaḇran[19], und
6) das „Buch des Synhados“, das offizielle Protokollbuch der Synoden der Apostolischen Kirche des Ostens[20].

8 Syr. GUIDI, Un nuovo testo; syr. u. lat. ders., Chronicon anonymum; dt. NÖLDEKE, Chronik. Die Chronik beginnt mit Katholikos Mār Īšōʿyaḥḇ I. und endet mit Katholikos Mār Emmeh.

9 Syr. u. frz. CHABOT, Livre. Zur Geschichte s. BAUMSTARK, Geschichte, S. 234 und FIEY, Jalons, S. 10f.

10 Arab. u. frz. SCHER, Chronique (für uns interessant PO 13, S. 437–639). Zur Entstehungsgeschichte s. FIEY, Jalons, S. 9f. und 21f. Eine vorsichtigere Datierung bei CHEDIATH, Christology, S. 3: „posterior to“ Īsōʿ bar Nun (gest. 828).

11 Beide etwa 8./9. Jh, s. u. 3.2. zu den Textzeugen.

12 Eine Übersicht zu den Quellen bei BROCK, Syriac Sources.

13 Syr. u. engl. BUDGE, Thomas; dt. in Auszügen bei BRAUN, Akten, S. 289–317. Thomas ist für die *vita* Bāḇais wichtig; für Kārḵā ḏ-Beṯ-Slōḵ ist er dagegen irreführend (s. u.).

14 Verfasst von dem Mönch Peter: syr. BEDJAN, Mār Jabalaha, ²1895, S. 288–331. Umfassend dazu TAMCKE, Katholikos.

15 Eine Übersicht über die verschiedenen Quellen bei TAMCKE, Abraham.

16 Zu diesem vgl. FIEY, Jalons, S. 24.

17 Verfasst von Stefan II. von Hierapolis; dem Original am nächsten steht die georgische Fassung: lat. GARITTE, Passion géorgienne.

18 Berichtet in GUIDI, Chronicon Anonymon S. 19 und SCHER, Chronique, S. 200.

19 Die *vita* Īšōʿsaḇrans ist von Saḇrīšōʿ von Bēṯ Qōqā (syr. u. frz. CHABOT, Histoire de Jesus-Sabran); als Īšōʿ bar Nūn schildert ihn die Chronik von Seʿert (FIEY, Jalons S. 24).

20 Syr. u. frz. CHABOT, Synodicon; dt. BRAUN, Synhados.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Letzteres ist als unmittelbare Quelle sehr wichtig. Es enthält die offiziellen christologischen Formulierungen und sonstige Antworten auf aktuelle Entwicklungen, und nicht zuletzt einige Anwesenheitslisten, welche über die personelle Zusammensetzung der Hierarchie Auskunft geben. Weitere Chroniken haben sich als für unsere Arbeit nicht bedeutsam erwiesen, auch wenn sie die betreffende Zeit mit behandeln[21]. Dafür sind anderskonfessionelle Quellen für die Zeitgeschichte interessant.

Auf miaphysitischer Seite sind das

7) die dem Armenier Sebeos zugeschriebene Chronik (Mitte 7. Jh.)[22],
8) die *Viten* der Metropoliten Aḥūḏemmeh (Mitte 6. Jh.) und Marūṯā (Anfang 7. Jh.)[23], und u. a.
9) die Chroniken der wesentlich jüngeren Westsyrer Michael der Syrer (12. Jh.) und Gregor bar ʿEḇrōyō (13. Jh.)[24].

Auf byzantinischer Seite sind vor allem zu nennen

10) das *Chronikon Paschale* (bis 628/30)[25],
11) Evagrios Scholastikos und Theophylaktos Simokatta (beide beschreiben noch die Anfangsjahre Chosraus II.)[26], sowie

21 Vgl. die Übersicht bei BROCK, Syriac Sources. – Die Weltchronik des Johannes bar Penkāyē ist zu allgemein gefasst (Kap. 10–15 syr. MINGANA, Sources syriaques II; Kap. 14–15 dt. ABRAMOWSKI, Dionysius). Die Geschichte der Schule von Nisibis des Barḥaḏbšabbā von Ḥolwān erwähnt die Konflikte um Ḥnānā (SCHER, Cause, S. 390) nur oberflächlich (syr. u. frz. SCHER, Cause). Das Werk ist nach Meinung der Herausgeber (ebd. S. 325) als Inauguralrede für den Schuljahresbeginn verfasst; es fällt laut SCHER, ebd. S. 319–22, in die Zeit vor dem „Exodus" zur Zeit des Saḇrišōʿ (s. u. 4.4 a). Wie bereits die Edition nimmt FIEY, Jalons S. 26 Anm. 119, an, dass Barḥaḏbšabbā ʿArbāyā, Verfasser einer Kirchengeschichte bis ins Jahr 569, mit diesem Bischof von Ḥolwān identisch ist trotz einiger Divergenzen zwischen beiden Texten. – Die Chroniken von Mari (12. Jh.) und ʿAmr (14. Jh.), auch *Liber Turris* genannt, folgen in den uns interessierenden Passagen offenbar derselben Quelle wie die Chronik von Seʿert (s. o.; vgl. FIEY, Jalons, S. 20f), verkürzen dabei aber den Text sinnentstellend (arab. u. lat. GISMONDI, Maris Amri et Slibae... Commentaria).

22 Diese Chronik ist die einzige, die das Armenien jenes Jh.s beschreibt und daher wertvoll, wobei nicht alle Quellen der Chronik gleichermaßen zuverlässig sind, und die Zuschreibung zu Sebeos nicht mehr anerkannt wird. Sie geht nach GREENWOOD, Echoes, S. 345f nur indirekt auf „offizielle" persische Geschichtsschreibung zurück, welche selbst nicht vom Anspruch historischer Genauigkeit geleitet gewesen sein dürfte. Arm. ABGARYAN, Sebeos; dt. HÜBSCHMANN, Geschichte (Auszüge); engl. THOMSON, Armenian History I; auch BEDROSIAN, Sebeos.

23 Die *vita* des ersteren von Marūṯā von Tagrit verfasst, des letzteren von Denḥā von Tagrit. Beide syr. u. frz. bei NAU, Histoires.

24 Aufeinander aufbauend nach FIEY, Jalons, S. 13–16: Johannes von Ephesus (gest. 587); Jakob von Edessa (bis 692); Ps-Dionysios von Tell Mahrē (bis 775); Dionysios von Tell Mahrē (bis 845); Michael der Syrer (gest. 1159; arab. u. frz. CHABOT, Chronique); Gregor „Abū 'l-Farāğ" Bar ʿEḇrōyō (gest. 1286; arab. u. lat. ABBELOOS-LAMY, Barhebräus).

25 Gr. u. lat. MIGNE, Chronicon Paschale.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

12) die *Vita* des Konvertiten und Märtyrers Anastasios (gest. 628)[27].

Ganz wenig für unsere Zwecke Brauchbares findet sich in der persischen und arabischen Literatur[28].

Als zentrale Quellen für die vorliegende Untersuchung haben natürlich die erhaltenen Werke diverser Theologen zu gelten, darunter die des Aphrahat und Ephrem (4. Jh.), Nestorios, Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos, Johannes Chrysostomos und Narsai (5. Jh.), Bāḇai der Große und Īšōʿyaʰḇ II. (6./7. Jh.) und Fragmente bei Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.). Dazu kommen noch Mönchsregeln, apokalyptische Schriften und Lektionare aus verschiedenen Epochen. Da dies Teil II der Arbeit mit der traditionsgeschichtlichen Untersuchung betrifft, werden die meisten von ihnen dort aufgeführt, und zwar in Kap. 7 nach Textgattung und Chronologie sortiert.

26 Evagrios gr. u. dt.: HÜBNER, Evagrius; Theophylaktos gr. DE BOOR/WIRTH, Theophylacti Simocattae historiae; dt. SCHREINER, Theophylaktes.

27 Gr. u. frz. FLUSIN, Anastase.

28 Das offizielle mittelpersische Geschichtswerk (*Ḫʷādāy-Nāmag*, „Herrenbuch") ist verloren, lebt aber als wichtige Quelle der weiteren arabisch-persischen Chronistik weiter, u. a. bei Ṭabarī (8. Jh.: arab. u. dt. NÖLDEKE, Tabari) und Firdausī (um 1000: mpers. KHĀLEGHI MOTLAGH, Shahnameh; engl. WARNER, Shahname; mpers. u. frz. MOHL, Livre des Rois). Insbesondere Letzterer weist sehr stark umgeformte Traditionen auf.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Asket und Eschaton

Teil I

Leben, Werk und Zeit des Šuḇḥālmāran von Kirkuk

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

2 Šuḇḥālmāran von Kirkuk

a) Amt, Zeit und Ort

Es existieren weder eine Biographie über Šuḇḥālmāran von Kirkuk, noch Belege zu seinen äußeren Lebensdaten. Dennoch liegen einige Angaben über ihn vor. Ein zeitgenössisches Zeugnis gibt Bāḇai der Große in seinem *Leben des Georg* (er schrieb die *vita* 621 oder wenige Jahre später[1]). Hier wird Šuḇḥālmāran als der Metropolit von Karḵā ḏ-Beṯ Slōḵ tituliert[2]. Diese Stadt, das heutige Kirkuk, war Sitz der Metropolie Beṯ Garmai[3], also der Provinz nördlich der Hauptstadt bzw. des Patriarchensitzes Seleukia-Ktesiphon. Die Identifizierung eines Metropoliten namens Šuḇḥālmāran in den ersten Jahrzehnten des 7. Jh.s kann damit als gesichert gelten, zumal sie sich fortsetzt. Die anonyme Chronik GUIDIS, knapp ein halbes Jh. später, nennt Šuḇḥālmāran als Zeitgenossen u. a. des Arztes Gabriel und des Metropoliten Jonadab von Adiabene[4], deren Rolle im Folgenden noch behandelt wird. Zuletzt wird bei ʿAḇdīšōʿ in dessen Literaturverzeichnis des 13. Jh.s[5] „Mār Šuḇḥālmāran von Slōḵ“ genannt.

---

1 Bāḇai schrieb nach eigener Auskunft (BRAUN, Akten, S. 221) das *Leben des Georg* etwa im 33. Jahr nach Abfassung seines (nicht erhaltenen) *Lebens des Abraham von Kaškar*. Dieser starb im Juni 586 (vgl. CHIALÀ, Abramo, S. 43–45). Geht man davon aus, dass seine *vita* erst nach seinem Tode geschrieben wurde, also frühestens in der zweiten Hälfte des Jahres 586, so kann die *vita* des Georg frühestens 618 geschrieben sein. CHEDIATH, S. 35 Anm. 68, geht berechtigter Weise von einem *terminus post quem* von 621 aus – nach einem anderen Todesdatum Abrahams, aber v. a. dem Martyrium des Īšōʿsaḇran von 620, das Bāḇai in seiner Liste ebenfalls erwähnt. Es fällt auf, dass Bāḇai das Leben des Georg einem Diakon Šāpūr in Seleukia widmet (BRAUN, a. a. O.) und nicht dem 628 dort neu gewählten Katholikos – dies wäre vielleicht der *terminus ante quem*. Zur weiteren Chronologie Georgs: Bāḇai legt dem Georg in den Mund, sich als Zwanzigjähriger zum Christentum bekehrt zu haben, und zwar im sechsten Jahr des Chosrau (ebd. S. 262), also 595/6. Damit dürfte seine Taufe in Hirtā gemeint sein (ebd. S. 226). Vorher war er dem Šāhānšāh noch als Höfling wohlbekannt, da er am Hof den Ritus des *Yašt* vollzog. Nach seiner Taufe soll Georg aber erst noch in zweiter Ehe eine Christin geheiratet und die Bekehrung seiner eigenen Schwester erlebt haben (die da noch nicht 20jährig war: ebd. S. 235), bevor er mit ihr zum Berg Izlā kam und sich vom Abt Dādīšōʿ segnen ließ (ebd. S. 237). Es folgt eine Reise nach Konstantinopel. Nach der Rückkehr bestätigt Georg, von den Ereignissen um Ḥnānā gehört zu haben, welche um 596/7 nach der Wahl Saḇrīšōʿs zum Katholikos stattgefunden haben müssen (s. u. S. 94 „Der Streit um Ḥnānā und die Schule von Nisibis“). Somit sind Bāḇais Angaben im Einklang mit den sonst bekannten Daten; Georg war dann bei seinem Tod im Januar 615 (ebd. S. 277) wohl 39 Jahre alt.

2 BRAUN, Akten, S. 259.

3 Beschreibung s. u. 4.5.

4 GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 20. Hier auch die Auseinandersetzungen um 612.

5 Siehe ʿAḇdīšōʿs Schriftstellerkatalog des 12. Jh.s: ASSEMANI, BO. III, Kap. CXX Anm. 1. Hier identifiziert ASSEMANI den Metropoliten fälschlich mit einem Mönch von 661; dazu s. u. Anm. 26. Ferner leitet ASSEMANI bereits selbständig aus der Kombination Mār + Stadtname ab, dass Šuḇḥālmāran ein Mönchsbischof gewesen sei.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Sein Name taucht in den Synodalakten nirgends auf. Das bedeutet aber nichts, da es während seiner Amtszeit keine Synode gab. Falsch ist die in Umlauf gekommene Angabe, er sei zwischen 596 und 605 Metropolit gewesen[6]. Tatsächlich war er erst anschließend im Amt: Mindestens in jener Zeit nach dem Tod des Katholikos Gregor 609, als der Patriarchensitz für gut 18 Jahre vakant war. So überliefert es ausdrücklich Īšōʿdnaḥ von Basra Mitte des 9. Jh.s:

> „Dieser Selige lebte in der Zeit des Häretikers Gabriel, des Arztes des König Chosrau, und war Metropolit von Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ. Damals gab es keinen Patriarchen. Er schrieb zahlreiche Werke über das asketische Leben. Wegen des Streits zwischen ihm und den Šiggārenern verurteilte ihn der König Chosrau zum Exil, und dort beendete er sein Leben."[7]

Die Wiederbesetzung des Patriarchenstuhls war vom Šāhānšāh 609 untersagt worden, so dass er bis zu dessen Tod 628 vakant blieb[8]. Die Einsetzung Šuḇḥālmārans als Metropolit von Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ erfolgte frühestens nach der letztmaligen Erwähnung seines Vorgängers Boḵtīšōʿ in den Synodalakten Gregors im Jahre 605[9]; spätestens aber 612 vor seiner Teilnahme an der Delegation zum Šāhānšāh, von welcher die Rede sein wird. Nun gibt es aber auch die Nennung eines Metropoliten von Kārḵā namens Gabriel für eben diese Zeit nach 609 bei Thomas von Marga (8. Jh.). Dieser berichtet (und genauso die Chronik von Seʿert, diese aber *ohne* die folgenden Namen[10]), dass wegen der Vakanz Bāḇai, der Archimandrit des Großen Klosters vom Berg Izlā[11], als Visitator der Nordprovinzen eingesetzt wurde:

---

6 So FIEY, Saints, S. 63, „Beth Garmai... Entre 596 et 604 on trouve Shuhalmaran (sic), en 630 Gabriel, entre 646 et 649 Sawrishoʿ". Hier dürfte es sich um eine einfache Verwechslung handeln (FIEY hat dieses Buch nicht mehr selbst herausgegeben). FIEY, Assyrie III, S. 29f, bezieht dieselbe Angabe auf GUIDI, Anonyme Chronik S. 20, und das Synodicon Orientale. Stattdessen unterschreibt aber bei den Synoden Īšōʿyaʰḇs I. (585) und Gregors (608) jeweils Boḵtīšōʿ als Metropolit von Karḵa ḏ-Bēṯ Slōḵ (CHABOT, Synodicon, S. 478 und GUIDI, Bischöfe, S. 405f). Von der Synode des Saḇrīšōʿ (596) ist keine Unterschriftenliste überliefert.

7 CHABOT, Īšōʿdnaḥ, S. 31 (syr. S. 36): „Ce bienheureux vivait au temps de l'hérétique Gabriel, médecin du roi Kosrau, et était métropolitain de Karka de Beit Selouk. A cette époque, il n'y avait pas de catholicos. Il écrivit de nombreuses ouvrages sur la vie monastique (*dubbārē ḏ-īḥīḏāyūṯā*). A cause des difficultés qu'il eut avec les habitants de Singar (*ḥeryānā ḏa-ʰwā ḇēṯ leh wa-l-Šingārāyē*), le roi Kosrau le condamna à l'exil (*eksōrīa*) et il y finit sa vie."

8 Die Sorge, dass die Vakanz aufgehoben werden könnte zu Gunsten eines miaphysitischen Bischofs, war mit ein Auslöser dafür, dass die ostsyrischen Bischöfe am Hof vorsprachen, und es zur Glaubensdisputation kam: BRAUN, Akten, S. 252.

9 Die Anwesenheitsliste s. CHABOT, Synodicon, syr. S. 213/frz. 478.

10 „This saint, encouraged by several Metropolitans, and bishops, earnestly laboured to restore the affairs of the church and to hinder the accursed heretics from harming the Christians", SCHER, Chronique III, S. 204, 211–12. Für den Süden war Erzdiakon Aḇā zuständig; Zitat und weitere Belege (auch für die schwankenden Jahreszahlen für die Dauer der Vakanz zwischen 17 und 28 Jahren) bei CHEDIATH, Christology, S. 9.

11 S. u. S. 109, „Ansätze der Mönchsreform: Izlā".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Deshalb schrieben die einander benachbarten Metropoliten, Mâr Kyriakos von Nisibis, Mâr Jonadab von Hdajab und Mâr Gabriel von Karkâ de Bêt Slôk… und sie baten den heiligen Mâr Bâbai, er möchte… die Häuser und Klöster der Mönche visitieren… Sie taten so und gaben ihm alle Vollmachtsbriefe. Und als wackerer Arbeiter und tapferer Soldat verwaltete er die Kirche, er bewachte sie und machte sie herrlich bis zur Ermordung des gottlosen Königs Kosrav“[12].

GEEWARGHESE CHEDIATH nimmt aufgrund dessen an: „(These) letters must still have existed in the Great Monastery at the time of Thomas of Marga“[13]. Vielleicht möchte man Thomas diese gewichtige Nennung von Vollmachtsbriefen nur zugestehen, wenn er sie auch kannte. Aber um eine zwingende Folgerung handelt es sich nicht. Im Gegenteil muss die Darstellung des Thomas hinterfragt werden. Dass er jenen Gabriel von Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ in die Zeit kurz nach 609 einordnet, irritiert, wenn man sieht, dass hier auch für ca. 630 ein Metropolit Gabriel bezeugt ist. Zwar wissen wir nicht, wer im Jahre 628, bei der Wahl Īšōʿyaʰḇs II. zum Katholikos, Bēṯ Garmai vertreten hat, da von einer Synode dieser Zeit nichts überliefert ist, geschweige denn eine Teilnehmerliste[14]. Jedoch wissen wir aus GUIDIS *Chronicon anonymum*, welches wiederum zeitnah, nach der Mitte des 7. Jahrhunderts, redigiert wurde, dass Bēṯ Garmai zu Beginn der Regierungszeit der Königin Bōrān einen Metropoliten namens Gabriel hatte, der nach Aleppo reiste[15], also um 630. Ferner richtete der neue Katholikos Briefe an diesen Gabriel, die nicht erhalten

12 BRAUN, Akten, S. 300f. Zum Zweck der Visitationen durch Babai: „Deshalb schrieben die einander benachbarten Metropoliten, Mâr Kyriakos von Nisibis, Mâr Jonadab von Hdajab und Mâr Gabriel von Karkâ de Bêt Slôk, weil damals heilige Klöster gebaut wurden und durch die gottlose Lehre der Mezallianer und durch die Finsternis der Häretiker gefährdet waren, sie möchte in diesen Gegenden durch die Säeleute des Bösen ausgesät werden — für sie aber war es wegen der von der Staatsgewalt drohenden Gefahr schwer, die Kirchen zu visitieren, damit nicht Kosrav fälschlich meine, ein Patriarch sei geweiht worden und sie in Gefahr kämen — und sie baten den heiligen Mâr Bâbai, er möchte, weil allgemein bekannt sei, daß er ein Mönch, kein Bischof sei, bis der Herr in Gnade eine Änderung für seine Kirche befehle, die Häuser und Klöster der Mönche visitieren, die Geister bändigen und jeden, der in Gottlosigkeit krank und gebrochen war, aus der Kirche stoßen. Sie taten so und gaben ihm alle Vollmachtsbriefe. Und als wackerer Arbeiter und tapferer Soldat verwaltete er die Kirche, er bewachte sie und machte sie herrlich bis zur Ermordung des gottlosen Königs Kosrav. Als aber ein Katholikos geweiht wurde, saß er still in seiner Zelle. Dass. BUDGE, Thomas I, S. 51f (syr.)/Bd. II, S. 90–92 (engl.).

13 CHEDIATH, Christology, S. 10.

14 Erst für 649 bei der Wahl Īšōʿyaʰḇs III. zum Katholikos wird in den Synodalakten mit Saḇrīšōʿ wieder ein Metropolit von Bēṯ Garmai genannt: GUIDI, Bischöfe, S. 406; FIEY, Saints, S. 63.

15 GUIDI, Chronicon anonymon, S. 26; als weiterer Beleg BUDGE, Thomas, S. 126. Gabriel war Mitglied der Gesandtschaft zum Kaiser Heraklios unter dem Patriarchen Īšōʿyaʰḇ II. Damit wird der Vorschlag von FIEY, Assyrie III, S. 29 (aufgegriffen von LANE, Wars and Rumors, S. 235), hinfällig, Šuḇḥālmāran sei der letzte Metropolit von Kirkuk unter den Sāsāniden gewesen. – Bōrān war nach o. g. Chronik die Ehefrau des Šīrōē, Sohn des Chosrau II., nach anderen seine Schwester. Sie regierte nicht einmal 1 Jahr. S. u. S. 59.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sind[16]. Irrtümlich ist übrigens CHEDIATHS Hinweis, derselbe Gabriel habe außerdem Bāḇai den Großen als einen „wild gewordenen Menschen“ bezeichnet[17].

Wie sind die Namen Gabriel und Šuḇḥālmāran in Einklang zu bringen? Es ist an drei Möglichkeiten zu denken: *Zum einen* kann es – so CHEDIATH – zwei Metropoliten namens Gabriel gegeben haben[18], deren erster maximal drei Jahre im Amt war und in dieser Zeit Bāḇai mit einsetzte. Šuḇḥālmāran wäre zwischen den beiden im Amt gewesen.

Die *zweite* Möglichkeit besteht darin, dass es nur einen Gabriel gab, der zudem mit Šuḇḥālmāran identisch ist. Vielleicht sind andere Fälle belegbar, in welchem ein Bischof einen neuen Namen erhält[19]. Dafür müsste man aber akzeptieren, dass Gabriel/Šuḇḥālmāran über die Aussage Īšōʿdnaḥs hinaus (s. o.) er sei bis zu seinem Tode exiliert worden, doch noch einige Zeit nach der Vakanz des Patriarchensitzes im Amt war, und man müsste akzeptieren, dass der Namenswechsel in den Quellen nirgends kommentiert ist. Sinnvoll wäre die doppelte Namensgebung dann, um ihn vom Arzt Gabriel, dem Kontrahenten, zu unterscheiden[20].

Zu bevorzugen ist aber die *dritte* Möglichkeit: Thomas von Marga dürfte sich tatsächlich geirrt haben, als er für das Jahr 609 (das für ihn weit über ein Jahrhundert zurücklag) Gabriel als Metropoliten angab. Thomas erwähnt nämlich nicht die so genannte Disputation von 612. Wenn er sie nicht kannte oder jedenfalls das *Leben des Georg* nicht berücksichtigen wollte, dann entging ihm auch der Name des Šuḇḥālmāran. Die Möglichkeit liegt auf der Hand, dass er für die drei Metropoliten, die 609 um Bāḇai warben und deren Namen in der Chronik von Seʿert *fehlen* (s. o.), einfach die drei Namen angenommen hat, die ihm für etwa 628, am Ende von

16 Diese erwähnt ASSEMANI in B.O. III,1 S. 141f.

17 Diese Charakterisierung (wörtlich *Pl. paqrē ḏ-ƀaqrīn*: BUDGE, Thomas I, S. 113) stammt von einem viel späteren Metropoliten Gabriel von Karḵā, nämlich Gabriel dem Tänzer (ordiniert vom Katholikos Ṣlīḇā-zḵā, welcher 714–728 im Amt war), der eine Jakobs-Oration verfasst habe (BUDGE, Thomas II, S. 246): „Then attacking the holy Mâr Bâbhai, and all the congregation from which Jakob went forth, it (i. e. Gabriels Oration) saith, ‘Mad men who were exceedingly furious, envied him (i. e. Jakob) with the evil imagination of their hearts’“.

18 CHEDIATH S. 10, der sich auf die Zeit „around 720“ bezieht (gemeint ist wohl 620).

19 Josef Ḥazzāyā (d. h. hier „von Ḥazzā in Arbela“, nicht „der Seher“!) ist, als Bischof, Mār ʿAḇdīšōʿ: HOFFMANN, Auszüge, S. 117, Anm. 1057: *Mār ʿAḇdīšōʿ d-hū Yawsēƀ Ḥazzāyā*. – Wohl eher als Namensübersetzung ist es zu verstehen, dass der Katholikos Mār Aḇā auch Patrikios heißt (vgl. Kosmas nach WOLSKA, Topographie, S. 68f).

20 „Šuḇḥālmāran“ („Ehre sei unsrem Herrn“) ähnelt auffällig einem Merkmal des Endzeitbuchs: Dort endet jedes Kapitel mit dem an Christus gerichteten *šuḇḥā lāḵ* („Ehre sei Dir“). Der Name Šuḇḥālmāran ist im Übrigen weder sehr verbreitet noch ganz selten, und entspricht ähnlichen zeitgenössischen Namensbildungen wie Šuḇḥālīšōʿ oder Afnimāran. Šuḇḥālmāran heißt auch ein Abt des späteren 7. Jh.s aus dem Kloster Simons von Šennā, der von einem Araber getötet wurde (BUDGE, Thomas II, S. 540–48 und 555 und FIEY, Assyrie III, S. 95). So hieß auch der Gründer des Šuḇḥālmāran-Klosters in Šaƀrūḡ/Šaqrūḡ, nämlich ein Schüler des Ḥūḏāhwī von Bēṯ Ḥālē, auch einfach „Šuḇḥālmāran der Mönch“ genannt, der in derselben Zeit, nämlich unter dem Kalifen Muʿawiyya (662–680), wirkte (ebd. 101, 141, 223). Ferner trugen diesen Namen ein Bischof von Kaškar bereits 554 (ebd. S. 161) und ein Christ aus Bēṯ ʿAramāyē (ebd. S. 66).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bāḇais Zeit, bekannt waren[21]. Wichtig ist dabei, dass Thomas mit Kyriakos von Nisibis ganz sicher einen falschen Namen für 609 nennt: Der Bischofstuhl von Nisibis war 612 entweder bereits von einem Mār Bāšā besetzt, der für 615 bezeugt ist[22], oder vielleicht gerade vakant. Denn das Fehlen eines Nisibener Metropoliten in Bāḇais Bericht, mit dem man sich doch sicher abgesprochen hätte, sowie die Tatsache, dass Nisibis anders als Arbela und Karḵā nur durch einen Priester (Georg) vertreten war, kann auf eine Vakanz hinweisen. Somit dürfte Thomas die Namen des Kyriakos und des Gabriel von 630 nach 609 übertragen haben. Nach dieser Möglichkeit folgte auf Boḵtīšōʿ sofort Šuḇḥālmāran, und auf diesen Gabriel. In dem Fall aber muss die Annahme CHEDIATHS, Thomas habe die Vollmachtsbriefe an Bāḇai gekannt, aufgegeben werden[23].

Nach zwei dieser drei Möglichkeiten kommt ein Todesdatum Šuḇḥālmārans von vor 630 in Frage. Allerdings kann dies aus der Existenz eines Gabriel von Kārḵā ḏ-Bēṯ-Slōḵ um 630 nur bedingt erschlossen werden. Denn es besteht die Möglichkeit, dass Gabriel bereits während Šuḇḥālmārans Exil eingesetzt wurde und nicht erst nach dessen Tod. Für den Zeitgenossen Gregor von Nisibis scheint ein solcher Fall jedenfalls belegbar zu sein[24]. Nachdem Šuḇḥālmārans Tod in Bāḇais *Leben des Georg* nicht erwähnt ist (s. u.), dürfte er zu dessen Abfassungszeit nach 621 noch gelebt haben. Aus Šuḇḥālmārans eigenem Werk können wir keine darüber hinausgehenden Schlüsse ziehen, wenn wir sein (letztes?) Buch 6 auf etwa 615 datieren werden[25]. Somit müssen wir uns damit begnügen, sein Todesdatum nur allgemein

21 BRAUN, Akten, S. 302, nennt die drei Mit-Gesandten ins „Römerland" (zu Kaiser Heraklios, vor oder um 630): „Indem Mâr Ischô'jahb dem Befehl des Königs, des wohlwollenden Schêrôê, gehorchte, ließ er kommen den Mâr Kyriakos, Metropolit von Nisibis, Mâr Paulos, Metropolit von Hdajab, Mâr Gabriel von Karkâ de Bêt Slôk und (andere) ..., (die) zogen mit dem Katholikos". Dasselbe GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 26. Dagegen wird ein Metropolit von Nisibis zu den Ereignissen um 612 weder von Bāḇai, noch im Chronicon Anonymon irgendwie erwähnt, was schon auffällig ist. Nur Jonadab von Ḥḏayyaḇ wird außer bei Thomas für 609 auch bei Bāḇai für 612 genannt (s. o.), während Thomas für 630 Paulos von Ḥḏayyaḇ unterscheidet – offenbar kennt er die Verhältnisse in seiner eigenen Kirchenprovinz besser.

22 Die Angaben Bāḇais, dass das Exil Gregors von Nisibis 17 Jahre gedauert habe, und der Chronik von Seʿert (SCHER, Chronique III, S. 513 m. Anm. 2: offenbar zusammen mit Theodor bar Koni und Elia von Merw), dass er im 22. Jahr des Chosrau gestorben sei, weisen übereinstimmend auf ein Todesjahr Gregors um 611/12 (diese Datierung in SCHER, Chronique III, S. 513 m. Anm. 2). Erst für das Jahr 615 bezeugt BM Add. 14,471 fol. 108a nach VÖÖBUS, School, S. 313, Anm. 8 wieder einen Metropoliten von Nisibis Mār Bāšā.

23 Dabei ist nicht zu vergessen, dass Thomas über das Kloster von Bēṯ Aḇē schreibt und andere zeitgeschichtliche Umstände nur von Fall zu Fall aufnimmt, jedenfalls die Archive nicht auf alle diese Aspekte hin untersucht haben wird.

24 Gregor starb erst um 611 (s. o. Anm. 22), nachdem er noch 604 von Saḇrīšōʿ als Nachfolger abgelehnt wurde (GISMONDI, Mari, S. 30), vom Šāhānšāh dagegen befürwortet (BRAUN, Akten, S. 299). Obwohl er also 602 nicht nur lebte, sondern auch einen gewissen Status besaß, ist in den Statuten von Nisibis für 602 ein Metropolit „Aḥādeābūhi" belegt (VÖÖBUS, School, S. 313, Anm. 9).

25 Dazu s. u. S. 137, Der Hintergrund . Die Jahreszahl 615 gilt, wenn wir Buch 6 als letztes Werk Šuḇḥālmārans annehmen wollen, und dessen Abfassung in die Zeit um oder nach dem Tod des Georg ansetzen. Ansonsten besitzen wir nur *argumenta e silentio*: Dass weder die Ereignisse um

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

in das dritte Jahrzehnt des 7. Jh.s zu verlegen. – Eine wesentlich spätere Datierung Šuḇḥālmārans in die Mitte des 7. Jh.s durch ASSEMANI ist mit LANE zurückzuweisen[26].

Für die Zeit vor seinem Episkopat kann gesagt werden, dass Šuḇḥālmāran dem Mönchtum angehörte und mit einiger Sicherheit Abt eines Klosters oder jedenfalls Leiter einer asketischen Gemeinschaft war. Darauf könnte schon seine Titulierung als *Mār* hinweisen[27]. Auch hätte er sonst nicht mehrere Werke zum Mönchsleben geschrieben, was doch eher jemandem zusteht, der Erfahrungen in der geistlichen Anleitung gesammelt hat. Mehr noch, er hat sich in seinem Werk auch mit der Aufgabe der geistlichen Leitung und mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis auseinandergesetzt[28]. In den Kanones dagegen, die er verfasst hat[29], spiegelt sich vielleicht schon sein Kirchenamt wieder (s. u.). Damit vertritt er den Typus des „moine-évèque“, in welchem manche Gegensätze zwischen monastischem und hierarchischem Christentum ausgeglichen sind, ein wichtiger Faktor für die Stabilität der Kirche des Ostens angesichts diverser äußerer Bedrohungen[30].

Wenn wir noch weiter zurückgehen wollen, bleibt nur die ungefähre Angabe, dass Šuḇḥālmāran um die Mitte des 6. Jh.s geboren sein muss, nachdem man annehmen darf, dass er zu Ende des Jahrhunderts Leiter einer klösterlichen Einrichtung war, und einige Zeit der Schulbildung und monastischen Laufbahn einrechnen will. Denn wir wissen zwar weder etwas über seine familiäre noch über seine schulische Herkunft; sein Name fehlt in den Quellen zu Schülern oder Gelehrten von einer der Schulen[31]. Jedoch war er umfassend in den antiochenischen und ostsyrischen Literaturen bewandert. Darauf weisen unzählige Belege hin, die unten in Teil II aufgeführt sind.

---

die Vorstöße des Heraklios und das Ende Chosraus II. 628, noch allerspätestens die Siege der Araber in Persien ab 634 sichtbar reflektiert sind.

26 So datierte ASSEMANI, ʿAḇdīšōʿ, Kap. CXX. Grund für seine Annahme ist, dass der *Liber Turris* Georg I., Metropoliten von Arbela und Mossul, gestorben 661, als Zeitgenossen eines Šuḇḥālmāran nennt: „Of the saints, there flourished in his time Mār Šubḥalmaran and Mār Aphnimaran, the founder of the monastery of Zaʿafaran in the district of Mosul“. Zit. bei LANE, Book, S. 10; Quelle GISMONDI, Mari, S. 33. Zu Afnimāran aus dem Kloster Bēṯ Aḇē, der dann nach Bēṯ Nuhāḏrā ging, s. BAUMSTARK, Geschichte, S. 204. Für den Šuḇḥālmāran von ca. 661 kommt der oben in Anm. 20 erwähnte „Mönch“ in Frage.

27 So die Beobachtung ASSEMANIS, ʿAḇdīšōʿ, Kap. CXX, Anm. 1. Aber PAINE-SMITH, Thesaurus II. zum Wort, gibt *mārʸ* als Titel eines monastischen *oder* kirchlichen Würdenträgers an

28 Dazu s. u. S. 135, „Ein Kapitel über die Zerrüttung der Kirche (Buch 2, XIII)“.

29 S. u. S. 35 (e) (Buch 5).

30 Zum „moine-évèque“ als einer Synthese der früher auch antagonistischen Figuren „moine“ und „évèque“ vgl. IOAN, Controverses, S. 100ff.

31 Eine Übersicht namentlich bekannter Schüler in Nisibis bietet VÖÖBUS, School, S. 89–99; solcher, die am „Exodus“ beteiligt waren ebd. S. 309. Es ist klar, dass mindestens seit Mitte des 6. Jh.s auch andere Schulen bestanden, an welchen der „Übersetzer“ (Theodor) gelehrt wurde (ebd. S. 158f).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

b) Sein Wirken

Das nachhaltige Wirken Šuḇḥālmārans ist zunächst dem ihm zugeschriebenen Werk abzulesen. Seine Schriften, die sich hauptsächlich mit dem asketischen Leben auseinandersetzen, wurden gelesen und kopiert, und waren den ostsyrischen Chronisten bekannt (s. o.: Īšōʿdnaḥ von Baṣra, ʿAḇdīšōʿ von Nisibis); mindestens zwei Exemplare dürften ins Sinaikloster gelangt sein[32]; auch eine liturgische (inhaltliche, nicht namentliche) Reminiszenz hat sich in seiner Kirche über die Jahrhunderte gehalten[33].

Eine nähere Betrachtung des historischen Kontextes wird zeigen, dass sein Werk nicht nur eine Weitergabe spiritueller Erfahrung ist, sondern sich oft mit kirchenpolitischen Zielen seiner Zeit deckt. D. h. es geht, besonders in Buch 4 und 5, um eine Lenkung der vorhandenen eremitischen Lebensformen. Es ist anzunehmen, dass eine Ordnung des Mönchtums an seiner Wirkungsstätte noch nicht so weit etabliert war wie anderswo im persischen Christentum. Die genauere Zuordnung des Werks zum monastischen Umfeld und den kirchlichen Erfordernissen soll erst später an geeignetem Ort vorgenommen werden[34].

Bereits ohne diesen Kontext kann aber aus den Kanones aus Buch 5 ersehen werden, dass hier nicht nur ein Mönch, sondern ein Kirchenmann schreibt (oder jedenfalls ein Mönch in kirchlichem Auftrag). Das oberste Anliegen dieser Kanones ist nämlich nicht allein, die Grundlagen des Mönchtums zu beschreiben (z. B. „Schweigen, Armut, Gebet, Schriftstudium“), sondern zuvörderst (Kap. 1) die *šawyūṯā* (Harmonie, Einheit) der vielen zu fördern, die schon auf einem solchen Weg sind. Der Text spricht keine einzelne Mönchsgemeinschaft an, sondern verschiedene monastische Situationen, die in keiner Verbindung zueinander stehen[35] (an anderer Stelle scheinen auch Frauenklöster auf[36]). Diese Situationen können und sollen offenbar bewusst nicht normiert werden[37]. Ziel ist es nicht, eine bestimmte Mönchsgemeinschaft zu prägen, sondern den verschiedenen Gruppen

32 Zum Ganzen s. u. S. 23, „Werk“.

33 S. u. 7.3 (d) zum disputierenden Elia.

34 S. u. S. 109, „Ansätze zur Mönchsreform: Izlā“.

35 Die Adressaten sind speziell Brüder, die beschlossen haben *la-mdayyārū ḇ-aksenyā* (in der Fremde, d. h. als Mönche zu hausen). Sie leben in einem *kurḥā* (Einsiedelei) oder *ʿumrā* (Kloster) „oder dergleichen“ (5 Überschrift). Sie verstehen sich als Teil eines *ʿumrā* oder *knūšyā* (Versammlung, Rat), und haben manchmal einen *rabbā* (Meister), oder *aḇā* (Vater), oder einfach nur *aḥā* (Bruder), an den sie sich bei geistlichen und kommunitären Problemen wenden können (5 VIII,1 und passim). Ob der einmal genannte *qāyōmā* (Vorsteher) auch nur manchmal, oder immer vorhanden ist, geht aus dem Zusammenhang nicht hervor (5 VIII,2). Lane, Tables, S. 115, spricht von *dayaraye* (*sic*), also Mönchen im Kloster, was zwar dem Verb der Überschrift folgt, aber sonst im Text so nicht erscheint, und grenzt sie von den *ʾiḥīḏāyē* (völligen Einsiedlern) ab, die der Text wirklich nicht nennt.

36 Diese Klöster werden „Orte der Beaufsichtigung“ (*marʿyāṯā*) genannt (Lane, kṯāḇā, S. 142); hier sind Frauen in gewissen Ämtern selbständig außer in der Leitung, die durch Äbte (*aḇahāṯā*) oder Aufseher (*rāʿwāṯā*) erfolgt.

37 Dass Unterschiede bestehen bleiben dürfen, zeigt sich z. B. darin, dass die Einleitung (5 I,1) einheitliche Kleidung vorsieht, aber die Ausführung der Gemeinschaft überlässt; dasselbe gilt für die Einrichtung gemeinsamer Gottesdienstzeiten (5 IV,1).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

einen Rahmen zu geben, welcher – etwa für eine Kirchenprovinz – verbindlich ist. In mehreren Regelungen[38] wird die implizite Grundthese vermittelt, dass Mönchtum ohne verbindliche Gemeinschaft und ohne ein geregeltes Verhältnis zur Amtskirche nicht möglich ist. Indem er zwei parallele Ziele verfolgt, beweist der Autor gleichzeitig zweierlei Kompetenz: Geistliche Zurüstung der Mönche sowie die Ordnung des Mönchtums auf regionaler Ebene. Damit kann Šuḇḥālmāran seine Regeln nicht einfach als Vorsteher seiner Gemeinschaft verfasst haben, wie es etwa Abraham von Kaškar für sein Kloster getan hatte[39]. Sondern er muss das als Metropolit oder zumindest für einen Metropoliten getan haben. Als weiterer Hinweis auf seine Funktion als Kirchenmann darf seine Ablehnung des Umherwanderns der Mönche gelten – amtskirchlicher Ausdruck des Versuchs, das Mönchtum in die kirchlichen Strukturen einzuordnen[40]. Die Kenntnis und innere Beteiligung zeigen andererseits, dass Šuḇḥālmāran immer auch aus eigener monastischer Erfahrung schreibt.

Ansonsten spiegelt sich im eigenen Zeugnis des Klostervorstehers und späteren Metropoliten einige Zurückhaltung wieder: Er verfasste Texte zum monastischen Leben, die weitgehend frei sind vom Bezug auf aktuelle Ereignisse – damit folgte er faktisch seinem mönchischen Ideal, sich nicht von Ereignissen ablenken zu lassen[41]. Nur gelegentlich lassen sich seine Texte als deutendes Eingreifen ins Zeitgeschehen begreifen: So reagierte der Verfasser, wie sich zeigen wird, auf die Krise der Schule von Nisibis und allgemein auf einen als zerrüttet beschriebenen Zustand der Kirche[42]. Und er verarbeitete die erwähnte Disputation von 612 und wohl auch das Martyrium des Georg in einem eigenen Endzeitbuch (Buch 6). Dies wird eine Grundthese der vorliegenden Untersuchung sein.

Zum sonstigen „Tagesgeschäft“ Šuḇḥālmārans haben wir nur noch aus Bāḇais Bericht konkrete Auskünfte; diese werden dann von der anonymen Chronik Guidis bzw. der Chronik von Seʿert bestätigt. Es geht dabei um dieselben Ereignisse um 612, die auch das erwähnte Wirken Georgs betreffen. Šuḇḥālmāran war einer von zwei Metropoliten in der Delegation, welche während dieser Ereignisse agierten. Zu den Verhandlungen, die am Hof des Šāhānšāh stattfanden, und von welchen ein dezidiert ostsyrisches Glaubensbekenntnis überliefert ist, die aber auch zu einem Patt gegenüber den Anhängern des Miaphysitismus führten, wird später mehr zu sagen sein[43]. Außer Šuḇḥālmāran gehörten der Delegation noch Metropolit Jonadab von Adiabene an, ferner der Priester Georg aus Nisibis und der Mönch

38 Insbesondere durch gleiche Kleidung und Lebenshaltung (5 I,1), gemeinsamen Besitz (5 I,2), Gottesdienst (5 IV), und einen organisierten wechselnden Klosterdienst (5 VI). Beachte zudem das Konzept des Autors, wonach die Einheit der Brüder *men gwāyē w-men brāyē* (von innen und von außen her, 5 I,1) korrelieren sollen.

39 Auch bei Abrahams Reform spielte die kirchliche Hierarchie eine Rolle. Auf den Vergleich mit Abraham ist an anderer Stelle zurückzukommen: s. u. 4.4 d) und e) .

40 Vgl. besonders seine Erfahrungen mit dem Wandern: S. u. S. 118 m. Anm. 436; S. 126 m. Anm. 1.

41 Siehe z. B. Buch 1 XI 5: „beware of... news of marauders or brigands“.

42 Dazu s. u. S. 127, „Zeitdeutung Šuḇḥālmārans“.

43 S. u. S. 99.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ḥnanīšōʿ von Ḥolwān, sowie Diakone aus Nisibis und einige Bischöfe, die aber offensichtlich vorher und nachher in Ktesiphon blieben[44]. In Bāḇais *Leben des Georg* steht naturgemäß der Priester Georg im Mittelpunkt bei allen Verhandlungen. Aber ebenso wie GERRIT REININK gezeigt hat, dass die Verfasser des Bekenntnisses von 612 eher Ḥnanīšōʿ und gar Bāḇai selbst gewesen dürften als Georg, welchem die *vita* dabei die Hauptrolle zuweist[45], so dürfte auch Šuḇḥālmāran in den Verhandlungen am königlichen Hof aufgrund seines Rangs kaum im Hintergrund hinter Georg geblieben sein. Im Gegenteil, er selbst oder aber Jonadab werden die Delegation angeführt haben.

c) Hinweise zum Schicksal

Dass Šuḇḥālmāran – aufgrund seines Status – eine führende Rolle in der Delegation innehatte, wird deutlich im sozusagen zweiten Akt, beim Streit um das Sergios-Martyrion in Ḥolwān. Und zwar nicht nur nach der Aussage Bāḇais, der ihn als „Haupt der am Hof anwesenden Bischöfe" anspricht (s. u.). Die Delegation war dem Šāhānšāh nach *Blarrāfrad* gefolgt, wohl um doch noch einmal in Sachen Patriarchatswahl vorzusprechen, was aber nicht geschah[46]. Dieser Ort ist mit dem Ort in *Ḥolwān* gleichzusetzen, wo die königliche Sommerresidenz zu suchen ist[47]. Nun hatte aber der Kontrahent Gabriel anscheinend versucht, das dort befindliche Sergios-Martyrion[48] in Besitz der miaphysitischen Mönche zu bringen[49], wogegen

---

44 BRAUN, Akten, S. 256, 258. Bāḇai nennt (ebd. S. 253) noch die Priester Andreas und Michael und den Diakon Gausīšōʿ. Jonadab wird nicht bei Bāḇai, aber bei GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 20/23, und SCHER, Chronique III, S. 530, erwähnt; in letzterer auch Īšōʿyaʰḇ, der spätere Katholikos. Wenn BRAUN selbst, ebd. S. 300 Anm. 29 von der Teilnahme des Kyriakos von Nisibis spricht, scheint das auf einer Verwechslung mit dessen Teilnahme bei der Delegation um 630 zu Heraklios zu beruhen.

45 REININK, Life, S. 177: „presents him as primarily a „martyr of orthodoxy"; vgl. dazu S. 180–82: während im *Leben des Georg* der Mönch Ḥnanīšōʿ als Hauptverfasser des Credos dargestellt wird, stellt REININK die berechtigte Frage, ob nicht – den theologischen Formulierungen nach – Bāḇai selbst als Verfasser angesehen werden muss. Dazu aber vgl. ebd. Anm. 58: Folgt man dieser These REININKS, muss man mit ihm annehmen, dass die Notiz bei Īšōʿdnaḥ, Georg habe auch gegen die Theopaschiten und Ḥnānā geschrieben, nicht zutreffe, sondern sich eben aus dem Bericht Bāḇais ableite. Georg schrieb nach der Chronik von Seʿert nur ein Werk gegen die Magier, aus deren Religion er selbst stammte.

46 BRAUN, Akten, S. 258.

47 Ḥolwān/pers. Alvand dürfte zunächst den Namen der Region am gleichnamigen Fluss darstellen; s. u. Anm. 444. Natürlich kann der Name auch speziell für den Ort der Residenz stehen: BRAUN, Akten, S. 120. Ḥolwān, das heute nicht mehr existiert, war noch nach Kenntnis von Idrīsī (12. Jh.) von Qasr-e Šīrīn aus, an der Route nach Medien talaufwärts, zu erreichen und ist daher in der Nähe von Sar-e Pol-e Zahāb zu suchen: A. JAUBERT, Edrisi II, S. 156ff mit Anmerkungen des Übersetzers. – Bāḇai (BRAUN, Akten, S. 258) spricht nur von *Bēṯ Māḏāyē* (Medien), aber es ist ihm wohl Recht zu geben gegen die Chronik von Seʿert, die von einem Martyrion außerhalb Seleukias spricht – wahrscheinlich weil sie von Georgs Grabstätte im Sergiosheiligtum bei Seleukia ausgeht (vgl. SCHER, Chronique III, S. 538 und 549).

48 „Es ist wahrscheinlich, obgleich nicht sicher, dass das Sergīskloster ein und dasselbe ist mit jenem, welches Chosrau seiner Gemahlin Šīrīn um das fünfte Jahr seiner Regierung (also 595) im Lande Blāšfarr erbaute": BRAUN, Akten, S. 120, nach Bar ʿE[d]tā. – Beachte, dass es nach der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sich Georg – oder die ganze Delegation – verwahrt hatte. Das Martyrion dürfte nicht nur religiös, sondern auch wirtschaftlich von Bedeutung für den „Besitzer“ gewesen sein[50]. In diesem Streit, in welchem Georg von Gabriel der Apostasie bezichtigt und daraufhin gefangen gesetzt wurde, ereilte laut Bāḇai auch Šuḇḥālmāran die Gefangenschaft:

> „Als nun der Wütende (Gabriel) sah, dass die heiligen Väter sich durchaus nicht zur Abtretung des heiligen Hauses herbeiließen, empörte sich sofort Satan in ihm … und machte ihn in bitterem, todschnaubendem Zorn entbrennend gegen das Haupt der am Hofe anwesenden Bischöfe, Mār Schubhā le māran, den Metropoliten von Karkā de Bēt Slōk, der ebenfalls, in Fesseln geworfen, um seines göttlichen Eifers willen litt, weil er es wagte, mutig dem reißenden Wolf zu widerstehen“[51].

Dies klingt, wörtlich genommen, als sei Šuḇḥālmāran bereits vorher in Fesseln gewesen. Es ist aber anzunehmen, dass nur in verkürzter Formulierung das Schicksal des Metropoliten vorweggenommen wird, um sich wieder dem Bericht über Georg zuwenden zu können. Als nämlich anschließend Gabriel zu Chosrau geht, um beide zu verklagen, scheinen beide noch frei zu sein. Er verklagt also den Metropoliten: „Er hat gegen mich eine große Pöbelmenge gesammelt, um mich zu ermorden“[52]. Dann wird Georg wegen Apostasie verklagt. Während dann nach

---

Chronik von Seʿert (SCHER, Chronique III, S. 538f) um den anderen Sergioskonvent außerhalb Seleukias geht. Dann aber soll Georg hier auch beigesetzt worden sein, als ob der Konvent selbstverständlich der Kirche des Ostens gehört habe. Aber es sollen ja die Kirchenleute den Šāhānšāh nach Ḥolwān begleitet haben. Es könnte sein, dass der Chronist von Seʿert das Martyrion von Ḥolwān nicht kannte und daher den Streit in den Konvent bei Seleukia verlegt hat. Auch GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 81, setzt das Martyrion und das Šīrīn-Kloster gleich, wohl gegen den *common sense*.

49 Ebenso das Pethion-Kloster und andere, s. HUTTER, Shirin, S. 380f. Quelle dafür ist außer dem *Leben des Georg* auch die Chronik von Seʿert. Man muss beachten, dass es Sergios-Heiligtümer sowohl der Kirche des Ostens (Beispiele bei WIESSNER, Heiligenkult, S. 147f: Ort der Grablege Georgs, und ein Kloster bei Ḥira) als auch der miaphysitischen Kirche schon durch das 6. Jh. hindurch gegeben hatte. Eines davon, nach dem Märtyrerbericht des Gregor (Pīrāngušnasp) (ed. BEDJAN, Histoire de Mār Jabalaha, S. 347–394) in Bēṯ Māḏāyē ist vielleicht mit einem der laut Michael dem Syrer von Chosrau II. gebauten und von Antiochias Patriarchen Anastasius geweihten Heiligtümer identisch: WIESSNER, Heiligenkult, S. 147; Näheres s. u. 4.3 (a) zu Khosraus Religionspolitik. Wenn es sich bei dem von Anastasius geweihten Heiligtum um „unser“ umstrittenes Martyrium heiligen sollte, würde das bedeuten, dass entweder Chosrau auf ein älteres ostsyrisches Kloster gebaut hat, oder dass die ostsyrischen Quellen einen ungerechtfertigten Anspruch auf das Kloster darstellen.

50 Die Klöster spielten wegen ihrer zunehmenden wirtschaftlichen Stärke als Großgrundherren eine wichtige Rolle bei der Verbreitung der Konfession: weil sie relativ unabhängig waren und gleichzeitig auf die von ihnen abhängigen Bauern Einfluss nehmen konnten. So war es außer in Syrien und Persien auch in Ägypten der Fall: So FREND, Nationalism, S. 34f. Insbesondere ein Pilgerort wie das Martyrion hatte mit besonderen Einnahmen zu rechnen.

51 BRAUN, Akten, S. 259. Ebenso SCHER, Chronique III, S. 538, wo Georg und Šuḇḥālmāran als Gegner Gabriels auftreten, Georg aber wesentlich heftiger.

52 BRAUN, Akten, S. 260.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bāḇai noch beide („jeden einzelnen für sich“) zum Verhör durch einen gewissen Darmakan gebracht werden, hören wir nur noch von Georgs Verteidigung, und es verliert sich die Spur Šuḇḥālmārans. Dass Šuḇḥālmāran gefoltert worden sei, dürfte die Chronik von Seʿert von Georg auf ihn übertragen haben[53]. Dann berichtet jedenfalls Īšōʿdnaḥ von Basra: „Wegen der Schwierigkeiten, die er mit denen von Šiggār[54] hatte, verurteilte ihn der König Chosrau zum Exil bis zu seinem Tod“[55].

Gabriels Vorwurf des Mordversuchs wiegt schwer; wir wissen aber nichts über seine Stichhaltigkeit. Die Bischöfe hatten, so Bāḇai, in „geziemender Demut“ der „wütenden Rotte“ Gabriels widerstanden, „ohne jedoch ihren göttlichen Eifer außer acht zu lassen“[56]. Das heißt, es ist nicht ruhig zugegangen. Dennoch scheint der Vorwurf keine Grundlage gehabt zu haben, denn sonst wäre Šuḇḥālmāran sicher zum Tode verurteilt worden. Überhaupt dürften die Anklagen Gabriels eher literarischer Natur sein, so jedenfalls die fiktionale Anklage gegen Georg, Nestorianer zu sein, die – mit REININK – die Funktion erfüllt, Georg zum Märtyrer des Nestorianismus zu machen[57]. Als wirkliche Grundlage der Verurteilung Georgs bleibt stattdessen die Apostasie übrig, was gut in das Bild der anderen zeitgenössischen Martyrien passt[58]. Die Motivation Gabriels zur Anzeige war dagegen der zugespitzte Streit der Parteien.

Daraufhin lässt sich annehmen, dass dem Metropoliten vor allem seine verantwortliche Position zum Verhängnis wurde, egal wie friedlich oder unfriedlich er dabei vorging[59]. Immerhin befand sich in seinem Stab mit Georg ein Konvertit, d. h. aus zoroastrischer Sicht ein Apostat. Einen vergleichbaren Fall hatte es ein halbes Jahrhundert früher unter Chosrau I. gegeben, als der (westsyrische) Christ Aḥūḏemmeh einen Prinzen getauft hatte, worauf er wegen Beihilfe zur Apostasie in Haft kam, an deren Folgen er starb[60]. Šuḇḥālmāran wird es ähnlich ergangen

53 GÉRARD TROUPEAU, Page, S. 58, folgt hier der Chronik von Seʿert, SCHER, Chronique, S. 549, wonach beide 1 Jahr und 8 Monate gefoltert worden seien. Diese Dauer erscheint aber nur bei Georg, der dadurch rekonvertiert werden sollte, sinnvoll. Zudem sagt das *Leben des Georg* (BRAUN, Akten, S., 266f), Georg sie sieben Monate (statt des einen Jahres der Chronik von Seʿert) am selben Ort, und acht Monate in Māḥōzē gefangen gewesen, so dass spätestens dann das Schicksal des Metropoliten von dem Georgs getrennt gewesen sein dürfte.

54 Diese Angabe bezieht sich auf ein Gebirge und eine Stadt südlich von Nisibis. Damit sind einerseits die Miaphysiten gemeint, die dort früh Zuspruch gefunden hatten, andererseits Gabriel selbst, der eben aus Šiggār stammte.

55 S. o. S. 11 Anm. 7.

56 BRAUN, Akten, S. 259.

57 BRAUN, Akten, S. 260 und REININK, Life, S. 177 und 180–82.

58 S. u. 4.2 (b).

59 Die erwähnte nebulöse Notiz Īšōʿdnaḥs, Grund für das Exil Šuḇḥālmārans seien „Schwierigkeiten mit denen von Šiggār“ gewesen, könnte darauf hinweisen, dass hier ein Fehlverhalten des Metropoliten verschwiegen wird. Aber es dürfte sich doch einfach um eine Verkürzung der Tatsache handeln, dass die ganze Situation unter dem Einfluss Gabriels eskaliert war.

60 BROCK, Case, S. 6 Anm. 23. und NAU, Histoires, S. 41ff.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sein wie Aḥūḏemmeh, wenn er auch den adligen[61] Georg nicht selbst getauft hatte, ihm aber eben doch eine hervorragende Position in seiner Delegation zuwies.

Andere Vorwürfe dürften Šuḇḥālmāran kaum getroffen haben. Die Anklage der Apostasie betraf ihn nicht; das wäre von Bāḇai oder Īšōʿdnaḥ erwähnt worden. Dass er nur deshalb verbannt worden sein könnte, weil er Gabriel nicht genehm war – ohne Rechtsgründe –, ist nicht gut anzunehmen. Denn damit hätte sich der Šāhānšāh dem Gabriel oder der Partei der Miaphysiten zum Werkzeug gemacht. Wäre Gabriel in einer solchen Position gewesen, hätte er auch in der Disputation sein miaphysitisches Bekenntnis durchsetzen können[62]. In Wahrheit musste er aber Georg an seiner einzigen verwundbaren Stelle packen, um sich seiner zu entledigen – und damit auch Šuḇḥālmārans.

Zum Umfang des Exils: Wenn der Bericht Īšōʿdnaḥs, die Verurteilung sei durch den Šāhānšāh geschehen, wörtlich zu nehmen ist, wenn also das Urteil nicht wie bei Georg nach einem weiteren Prozess erfolgte, den ein *raḏ* (Statthalter[63]) durchführte, dann dürfte die Verbannung umgehend erfolgt sein. Nachdem die Streitigkeiten sich durch den Sommer 613 hingezogen hatten, wird hierfür der Sommer oder Herbst dieses Jahres anzusetzen sein[64]. Ferner erfahren wir von Īšōʿdnaḥ nur, dass das Exil des Metropoliten bis zu seinem Tode gedauert habe. Auch wird kein Ort des Exils genannt; man könnte an eine Provinz am Rande des Reichs denken, nachdem z. B. der Katholikos Mār Aḇā (Mitte des 6. Jh.) in den Norden nach Aserbaidschan verbracht worden war, oder an eine Klosterhaft nach dem Beispiel des Metropoliten Gregor von Nisibis (Ende des 6. Jh.s)[65]. Es darf aber gesagt werden, dass Šuḇḥālmāran in seinem Exil nicht zum Schweigen gebracht werden konnte: Er dürfte erst dort sein Endzeitbuch zu Papier gebracht und weitergegeben haben, weil sie bereits unter dem Eindruck der Ereignisse von 612/13 standen, die dem

61 BRAUN, Akten, S. 223.

62 Zur Position des Gabriel s. u. S. 77 „Für Yazdīn oder Gabriel? Zur „Parteilichkeit“ Chosraus II.“. Zwar hatte Chosrau schon 603 zu Gunsten Gabriels, seines Leibarztes, ein Wort beim Katholikos Saḇrīšōʿ eingelegt, als dieser Gabriel aus der Kirche des Ostens exkommuniziert hatte. Aber die Wiederaufnahme Gabriels hatte der Šāhānšāh nicht erzwungen.

63 BRAUN, Akten, S. 263, Anm. 2, gibt „Verwaltungsbeamter“ an, aber auch die Bezeichnung *raḏ destur* für eine Priesterklasse in den Feuertempeln. Georg musste eine siebzehnmonatige Gefangenschaft mit Foltern und Rekonversionsversuchen durch den *raḏ* über sich ergehen lassen.

64 Hier kann von der Chronologie Bāḇais ausgegangen werden (BRAUN, Akten, S. 266f), dessen Angaben sich oben (s. Anm. 1) als zuverlässig erwiesen haben: Georg war 7 Monate am Hof, also in Ḥolwān, gefangen, wo er nach dem Verhör durch Darmakan längere Zeit vom *raḏ* vergeblich zur Rückkehr zum Zoroastrismus gedrängt wurde. Dann folgte die Verlegung in die Hauptstadt (Māḥōzē) auf die Burg von Kōḵē, wo er acht Monate der Folter ausgesetzt war. Dann erfolgte seine Kreuzigung am 14. Januar 615. Demnach war der Oktober 613 Datum der Gefangennahme. Das passt dazu, dass die Disputation 612/3 in der Winterresidenz stattgefunden hatte, und somit im Sommer 613 der Streit um das Sergios-Martyrion stattgefunden hat.

65 Zu Aḇā vgl. VÖÖBUS, School, S. 269; YOUNG, Patriarch, S. 73. – Zu Gregor vgl. GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 17: „Der König warf den Eiferer ins Gefängnis und verbannte ihn in das Kloster des Schāhdōst. Der Patriarch dachte daran den ‚lebendigen Märtyrer’ abzusetzen. Auf den Widerstand der Bischöfe wurde ihm erlaubt in seine Heimat zurückzukehren“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Exil unmittelbar vorausgingen[66]. Ein gutes Indiz für eine Situation im Exil ist auch in der einzigen Adressatenangabe zu sehen, die er in Buch 6 gibt: „Ich fordere jeden Sünder auf, umzukehren, und besonders meine Freunde, die bei mir sind und die Bekannten im Herrn“[67]. Dies weist auf einen Ort hin, wo der Metropolit nur wenige Freunde um sich hat, und darauf, dass er von seinem kirchlichen Bekanntenkreis entfernt lebt. Dass er, wenn er im selben Buch die Martyrien seiner Mitchristen reflektiert, auch die Möglichkeit seines eigenen Martyriums vor Augen gehabt haben dürfte, legt sich nahe. Doch gibt es keine Nachricht, wonach es zu einem gewaltsamen Tod Šuḇḥālmārans gekommen sei.

d) Zusammenfassung

Šuḇḥālmāran wird etwa Mitte des 6. Jh. wohl als Sohn einer christlichen Familie geboren worden sein. Er genoss eine theologische Ausbildung im Rahmen der Kirche des Ostens und muss Mönch und Klostervorsteher gewesen sein, der in diesem Amt seine ersten monastischen Texte verfasste. Nach 608 n. Chr. in Nachfolge des Boḵtīšōʿ als Bischof und Metropolit von Kirkuk eingesetzt, versuchte er mit einer kanonischen Schrift dem Mönchtum seiner Kirchenprovinz eine gewisse Einheitlichkeit zu verleihen. Sodann stand er in diesem Amt der Delegation vor, die bei der Religionsdisputation von 612 versuchte, den Šāhānšāh von der Rechtgläubigkeit des ostsyrischen Bekenntnisses zu überzeugen und um eine Patriarchenwahl zu bitten. Er blieb 613 beim Gefolge des Königs, als dieser seine Sommerresidenz aufsuchte, und wurde anlässlich des Streits um das dortige Sergios-Martyrion zum Exil verurteilt, wahrscheinlich weil er sich dort für den Konvertiten Georg zu sehr stark gemacht hatte. Im Exil verfasste er sein Endzeitbuch und starb dort vor 628, also vor dem Sieg des Heraklios und seinen Unionsbemühungen, an welchen bereits der neue Metropolit von Kirkuk Gabriel beteiligt war.

66 Siehe unten „Der Hintergrund “, S. 137.

67 LANE, kṯāḇā S. 196: *mappīs ʾnā l-ḵull ḥaṭṭāyā ḏa-nṯūḇ, w-īṯīrāīṯ l-ḥabbīḇay d-ʿamʸ w-yāḏʿay daḇmāran.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

3 Werk

Die von LANE herausgegebenen und ins Englische übersetzten Texte Šuḇḥālmārans bilden eine Sammlung von Textstücken, die LANE in sechs *parts* einteilt. Weiter unten (Kap. 3.4) wird begründet werden, warum es angemessener ist, von sechs unabhängigen *Büchern* zu sprechen. Diese sollen im Folgenden knapp besprochen werden. Weitere Texte vom selben Autor sind bislang weder vorhanden noch bezeugt.

3.1 Äußere Zeugen für Šuḇḥālmārans Werk

Die Echtheit der Verfasserschaft Šuḇḥālmārans legt sich nahe, weil Texte und äußeres Zeugnis im Wesentlichen miteinander vereinbar sind. Das gilt am wenigsten für Buch 6, aber – abgesehen davon, dass bislang keine Argumente gegen die Verfasserschaft aufgetaucht sind –es passen die Inhalte auch dieses Buchs gut in die Situation und Umwelt Šuḇḥālmārans, wie diese Untersuchung insgesamt ergibt. Auch die festzustellende Einheitlichkeit des Buchs unterstützt diese Echtheit (s. u. 6). Folgende äußeren Zeugen können angeführt werden.
ʿAḇdīšōʿ bar Brīḵā, Metropolit von Nisibis, schreibt im 13. Jahrhundert[1]:

> „Mār Šuḇḥālmāran von Slōḵ
> verfasste das Buch der Teile
> und umfassende[2] Kapitel des Wissens
> und nützliche Briefe".

Dieses *Buch der Teile* stellt nur Šuḇḥālmārans Buch 1 dar, dessen Überschriften tatsächlich von *Teilen* sprechen[3]. In den weiteren uns vorliegenden Büchern Šuḇḥālmārans erscheinen als Gattungsbegriffe nur *Kapitel, Kanones,* und einmal *Brief.* Auch wenn ʿAḇdīšōʿ *Kapitel* und *Briefe* in der Mehrzahl nennt, kann seine Angabe hierauf bezogen werden, in Abgrenzung zu Buch 1. Das bedeutet, dass auch er schon eine Sammlung gekannt hat, die entweder mit der uns vorliegenden

1 ASSEMANI, ʿAḇdīšōʿ, S. 189 (Kap. CXX): *Mār Šuḇḥālmāran da-Slōḵ/sām kṯāḇā ḏa-mnawāṯā/w-rēšē msayyḵē ḏ-īḏaʿtā/w-egrāṯā mawṯrānyāṯā.* ASSEMANIS *ḏ-māwāṯā* (Zenturien, Hundertspruchsammlungen), statt *ḏa-mnawāṯā* ist ausdrücklich Emendierung: vgl. ebd. Anm. 2. Siehe dazu unten S. 27 „Der Titel der Sammlung".

2 ASSEMANI, ʿAḇdīšōʿ, S. 189 (Kap. CXX), übersetzt *definita*, was dann im Sinne von *abgegrenzt* zu verstehen wäre. Statt *umfassend* (im Sinne von abschließend) wäre auch *inbegriffen* eine denkbare Übersetzung.

3 Dazu genauer unten 3.3. und 3.4.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

identisch war – das ist aufgrund der Handschriftendatierung möglich[4] – oder ihr geähnelt hat. Denkbar ist, dass Buch 6 aufgrund seines enzyklischen Charakters[5] auch als Brief aufgefasst wurde. Es sei darauf hingewiesen, dass in dieser Angabe ʿAḇdīšōʿs womöglich die Ursache für die von FRANÇOIS NAU eingeführte[6] und von ANTON BAUMSTARK übernommene[7], aber falsche Dreiteilung des *Ḵṯāḇā ḏa-mnawāṯā* zu suchen ist, welche so gar nicht beabsichtigt war.

Īšōʿdnaḥ von Baṣrā erwähnte dagegen in seiner Asketengeschichte des 9. Jh.s nur allgemein „zahlreiche Werke über das Mönchsleben“, die Šuḇḥālmāran verfasst habe[8]. Dies trifft auf seine Bücher 1 bis 5 unmittelbar zu. Wenn also auch hier kein besonderer Hinweis auf Buch 6 erfolgt, heißt das wiederum nicht, dass Īšōʿdnaḥ sie nicht gekannt hat, denn auch dieses Buch trägt Züge des Mönchtums. Dazu wird in der Gattungsanalyse mehr zu sagen sein.

Ein „Šuḇḥālmāran, der Mönch“ wird auch in einem Scholienwerk genannt, als dessen Verfasser BAUMSTARK den Saḇrīšōʿ bar Paulos (12. Jh.) in Erwägung zieht[9], das dagegen CESLAS VAN DEN EYNDE dem Īšōʿdād von Merw (9. Jh.) zuschreibt[10]. Darin erscheint der Name Šuḇḥālmāran jeweils als Quellenangabe einiger Sätze eines Pentateuchkommentars. Ob es sich hier um unseren Šuḇḥālmāran handelt, ist vorläufig nicht feststellbar. Ins Gewicht fällt aber doch, dass ʿAḇdīšōʿ und Īšōʿdnaḥ

4 Siehe zur Handschriftendatierung (spätestens 11. Jh.) unten S. 25, „Edition bei LANE“. Im Fall der Identität der Sammlungen müsste ʿAḇdīšōʿ fälschlich den Plural von *Brief* verwendet haben.

5 Zu den Adressaten s. u. 7.1; zum enzyklischen Charakter 7.4.

6 S. NAU, Histoire Ecclesiastique, S. 234–38, und seine Einleitung zu Barḥaḏbšabbā ʿArbayā: NAU, Documents. NAU identifiziert nur Buch 1 korrekt (15 Kapitel). Ferner findet er ein Buch mit „22 Kapiteln“, womit er in Wahrheit Bücher 2 bis 4 mit 38 Kapiteln meint, deren letztes tatsächlich als das 22. bezeichnet ist. Den Rest nennt er zusammenhangslose Kapitel, die auf Buch 5 und 6 zu beziehen sind. Zu dieser Rekonstruktion s. LANE, Example, S. 413f.

7 BAUMSTARK, Geschichte, S. 133: „Das letztere [Buch der Teile] handelt näherhin in drei Teilen über die von Christus gelehrte Demut, über die Art, wie die Gnade einen jeden beruft, und über den Verkehr der ‚Brüder’ miteinander im Einsiedler, wie im klösterlichen Gemeinschaftsleben“. Auch die summarische Inhaltsangabe kann als überholt gelten.

8 S. o. das Zitat S. 11 mit Anm. 7.

9 S. BAUMSTARK, Geschichte, S. 290, wo er Saḇrīšōʿ bar Paulos aus dem 12. Jh. als Verfasser in Erwägung zieht. Der letzte genannte Verfasser in diesem Scholienbuch ist aber Īšōʿdāḏ von Merw aus dem 9. Jh. (zu Īšōʿdāḏ vgl. ebd. S. 234), was eigentlich nicht so gut zu einer Abfassungszeit des Scholienbuchs erst im 12. Jh. passt. Die Handschriften hierzu sind nicht leicht einzusehen, da sie sich im Orient befinden, u. a. Ms. Seʿert 21. Nur die Zitate zu Dtn 32 sind von A. DIETRICH herausgegeben worden.

10 VAN DEN EYNDE, Commentaire d’Išodad, S. 125 Anm. 3 und S. II (préface). Der Herausgeber verweist hier darauf, dass zur Stelle Num 11, 31–35 „Šuḇḥālmāran der Mönch“ nur in Ms. Mingana 553 zitiert wird. Dieses Ms. ist eine Kopie von 1930, die über eine Kopie von 1887 auf Ms. Seʿert 21 zurückgeht. Letzteres ist eines der Ms, die BAUMSTARK, Geschichte, S. 290, für den Scholienkommentar angab. Damit handelt es sich sicher um dasselbe Werk. Allerdings liegt die Schwierigkeit bei VAN DEN EYNDES Zuschreibung zu Īšōʿdāḏ darin, dass nach BAUMSTARK Zitate desselben Autors darin gesammelt sein sollen. VAN DEN EYNDE, ebd. S. II stellt außerdem fest, dass alle versammelten Kommentatoren der Schule von Nisibis zuzuschreiben seien – wohl auch der genannte Šuḇḥālmāran.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

kein exegetisches Werk unseres Šuḇḥālmāran erwähnen, und dass noch andere Träger seines Namens bekannt sind[11]. Und auch die Biographie unseres Šuḇḥālmāran, soweit sie bekannt ist, gibt nichts für eine Karriere als Bibelausleger her – bei aller Schriftkenntnis, die man ihm bescheinigen kann.

3.2 Handschriftliche Textzeugen

a) Edition bei Lane

Nach mehrjähriger Arbeit hat DAVID J. LANE 2004 die Texte des Šuḇḥālmāran herausgegeben und übersetzt[12]. Hierzu benutzte er den bis dahin einzigen zugänglichen Textzeugen[13]. Das Manuskript liegt zum größten Teil in der British Library in London, als BL Or. 6714, fol. 1 – 73. Es ist damit der erste Teil eines Manuskripts von 201 Folioseiten, das 1906 J. Ackaz abgekauft wurde[14] und dessen weitere Herkunft unbekannt ist. Eine Folioseite des fehlenden Anfangs des Textes fand sich in einem Bündel arabischer Fragmente unbekannter Herkunft, die jetzt in der Bibliothèque Nationale, Paris, aufbewahrt werden als Ms. arab. 6725. Die Seite konnte 1930 von FRANÇOIS NAU dem Londoner Text zugeordnet werden[15]. Zwischen fol. 52 und 53 ist einzufügen das weitere Fragment Mingana syr. Ms. 631 aus der Selly Oak Library in Birmingham, welches von SEBASTIAN BROCK identifiziert wurde[16]. Nachdem das Londoner Manuskript jeweils zehn Folioseiten unter einem Buchstaben in ein Bündel zusammenfasst, aber unter Buchstabe *waw* nur neun, unter *ālaph* nur sieben Folios, fehlen also zunächst vier, bzw. nach Wiedereinfügung der Pariser und der Birminghamer Folioseite letztlich zwei Blätter. Diese Lücke folgt nach LANES richtiger Analyse auf fol. 1 BL Or. 6714[17]; d. h. es fehlen die 3. und 4. Folioseite.

Die Herkunft des Manuskripts betreffend, überlegt BROCK, ob es nicht vom Katharinenkloster des Sinai stamme, weil andere Fragmente, die mit Mingana syr. 631 (Birmingham) zusammengebunden sind, „definitiv ihren Ursprung am Sinai

11 S. o. Anm. 20. In Frage kommt als Pentateuchkommentator besonders Šuḇḥālmāran „der Mönch“.

12 Syr. LANE, kṯāḇā, und engl. LANE, Book.

13 Das Folgende nach LANE, kṯāḇā, S. 5ff.

14 Laut Eintrag am Ende der modernen Bindung: Lane, kṯāḇā, S. 7. Die weiteren Autoren sind: Abraham von Naṯpar, *Über Einsiedler*; Barḥaḏbšabbā, *Über die Verfolgung der Heiligen*; Theodor von Mopsuestia, *Gegen die Anhänger des Makedonios*; Gregor der Mönch; sowie ein unvollständiges Extrakt eines *mēmrā über den Heiligen Geist*.

15 NAU, A propos I, S. 85–89 (mit Edition); dann auch 1977 TROUPEAU, Page. Die Estrangela-Folioseite ist dem arabischen Manuskript als dritte von sechs seitenverkehrt eingebunden. *Recto* beinhaltet die Seite nichts als den Namen Šuḇḥālmārans von Karḵā ḏ-ḇēṯ Slōḵ.

16 BROCK, Mingana syr 628.

17 LANE, kṯāḇā, S. 8f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

haben“[18]. Dafür spricht neuerdings auch, dass ein Manuskript mit einem Teil desselben Textes sich in diesem Kloster befindet (s. u.). Das bedeutet, dass an Šuḇḥālmāran auch außerhalb seiner Konfessionsgrenze Interesse bestand. Dennoch ist nicht bekannt, wo das Manuskript kopiert wurde und sich dann befand, da nicht klar ist, wo die Manuskripte, zu denen die einzelne Folioseite Mingana syr. Ms. 631 gehört, zusammengefügt wurden. BROCK möchte außerdem in einigen Buchstaben (*l, m, n*) auf den linken Seitenrändern des Londoner Manuskripts eine ältere Zählung sehen, die darauf hinweisen würde, dass das Manuskript vorher aus einem anderen Sammelband herausgelöst wurde.

Die Datierung des Manuskripts kann LANE nur anhand des Schrifttyps vornehmen. Er verlegt sie in eine Übergangszeit zwischen Estrangela- und Sertoschrift[19]. Somit gibt er das 9. bis 11. Jh. an. Dazu kommen Korrekturen, Ausbesserungen, geringe Hinzufügungen und Kommentare von zweiter bis fünfter Hand, die bei LANE aufgelistet sind[20]. Sie haben auf unsere Arbeit bis auf eine marginale Korrektur keinen Einfluss; das gilt auch für die Nachträge, die BROCK zur Edition gemacht hat[21]. Etwas wichtiger sind nur einige moderne Emendationen, die in der Übersetzung gekennzeichnet sind.

Vor der endgültigen Edition 2004 im CSCO berichtete LANE seit 1987 regelmäßig über die Inhalte verschiedener Abschnitte[22].

b) Der neue Fund vom Sinai

Der zweite bekannte Textzeuge für das Endzeitbuch konnte von LANE nicht mehr berücksichtigt werden. Es handelt sich um das Manuskript M20N, das unlängst im St. Katharinenkloster auf dem Sinai wieder gefunden wurde und aufbewahrt wird. In dem Manuskript wird unser Endzeitbuch als einziges von Šuḇḥālmārans Schriften ein zweites Mal überliefert, eingereiht nach einem Text von Bāḇai, und vor den Heiligenleben des Paulos von Theben, des Johannes von Lykopolis, und des Pachomios[23]. MÈRE PHILOTHÉA hatte bereits 1983 einen Bericht über die syrischen Manuskripte der „New Finds“ in diesem Kloster gegeben[24]. Der Bericht hatte irrtümlich die Möglichkeit eröffnet, dass Buch 6 hier Bāḇai zugeschrieben sei, und

18 BROCK, Mingana syr 628, S. 52: „Since quite a number of the Mingana fragments comprising syr. 628–662 definitely originate from Sinai, one wonders if this folio (and manuscript as a whole) did as well”.

19 LANE, kṯāḇā, S. 5f. An die Serto-Form erinnern alaph, kaph, taw, nun, he, šin (jeweils v. a. am Wort- oder Zeilenende), die Ligatur lā, das End-alaph, und die volle ostsyrische Punktation.

20 LANE, kṯāḇā, S. 10–14.

21 BROCK, Lane.

22 LANES Berichte sind im Einzelnen zu finden in: D. J. LANE, Example (1987); ders., Creed (1990); ders., Work (1992); ders., Admonition and Analogy (1993); ders., Pastor and Poet (1994); ders., Last Things (1995/6); ders., Tables (1998/9); ders., Well of Life (1998); ders., Wars and Rumors (1999); ders., Come here” (2000).

23 KESSEL, East Syriac Book.

24 PHILOTHÉA, Manuscrits (OCA), S. 333ff.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dass stattdessen weitere Predigten Šuḇḥālmārans zu erhoffen sein könnten[25]. Jedoch ist 2008 der Katalog zu den neuen syrischen Manuskripten vom Sinai erschienen[26], aus welchem ersichtlich wird, dass sich in den Bericht von 1983 Fehler eingeschlichen hatten. Daraufhin konnte PAUL GÉHIN richtig stellen, dass die Folioseiten 118^{r} bis 140^{r} nicht Bāḇai, sondern Šuḇḥālmāran zuzuordnen und mit seinem Buch 6 zu identifizieren sind[27]. Neuerdings konnte ein Digitalisat des Manuskripts M20N von GREGORY KESSEL und auch vom Verfasser dieser Arbeit untersucht werden[28]. Es kann demnach davon ausgegangen werden, dass die beiden Fassungen des Endzeitbuchs nicht voneinander abhängen, sondern von einer gemeinsamen Quelle, auch wenn M20N etwas jünger zu sein scheint. Von den rund 550 Textvarianten sind nur wenige für die vorliegende Arbeit von Bedeutung. Immerhin kann nachgewiesen werden, dass im „Sinaitext" M20N einige christologische Kernaussagen des Ostsyrers Šuḇḥālmāran für ein offenbar byzantinisches Publikum theologisch adaptiert sind[29]. Es muss also in diesen Punkten der Londoner Text BL Or. 6714 für die ursprünglichere Fassung herangezogen werden. Allerdings scheint auch der Londoner Text manche Adaption und besonders manche Ergänzung zu beinhalten. Darauf wird an geeigneter Stelle eingegangen. In der Übersetzung im Anhang werden nur interessant erscheinende Varianten aufgeführt. M20N wird dabei nur gefolgt, wo es offensichtlich notwendig ist. Ein vollständiges Verzeichnis der Varianten liegt in der genannten gesonderten Untersuchung des Verfassers vor.

3.3 Der Titel der Sammlung: „Teile des asketischen Lebens"

Zur Übersetzung des Titels *Ktāḇā ḏa-mnawāṯā*[30] gibt es einige voneinander abweichende Vorschläge. Die Übersetzung ist nicht nebensächlich, da mit ihr mitunter eine literaturgeschichtliche oder theologische Einordnung verbunden ist.

25 PHILOTHÉA, Manuscrits (OCA), S. 338, referierte einige der Überschriften, die aus Šuḇḥālmārans Buch 6 bekannt sind, nämlich zu den Kapiteln III, IV und X., allerdings nun unter dem Namen Bāḇais: „Commentaire sur la Sainte Ecriture de Babai le Grand". Hiervon seien 75 Seiten erhalten, 42 dagegen verloren. Im Anschluss daran erwähnt sie „Homélies de Subḥalemaran" auf 60 Seiten „sur la Résurrection, la Transfiguration de Notre Seigneur et la fin de temps".

26 PHILOTHÉA, Manuscrits (Katalog), S. 332–41.

27 GÉHIN, Fragments, hier zu M20N. GÉHIN merkt seine Anfragen zu den davor aufgelisteten Texten unter dem Namen Bāḇai an, aber nicht zu unserer Stelle. Freundlicher Hinweis von Herrn Gregory Kessel, Marburg.

28 KESSEL, East Syriac Book; BINDER, Your Death. Das neue Manuskript und die neuen Untersuchungsergebnisse lagen erst nach Abschluss dieser Arbeit als Dissertationsschrift vor; sie wurden nachträglich eingearbeitet.

29 BINDER, Your Death, Absch. 3; vgl. unten (8.2 c) zur Christologie: Wo das originale Endzeitbuch das Leiden und Sterben „Gottes" für unmöglich hält, ist an zwei Textstellen von M20N absichtlich oder unabsichtlich von „Gottes Tod" die Rede.

30 Vollständig: „Mit Hilfe unseres Herrn Jesus Christus beginnen wir, das Buch der Teile abzuschreiben, welches vom heiligen Herrn Šuḇḥālmāran verfasst wurde, dem Bischof von Karkā ḏ-Bēṯ Slōḵ." (Paris Ms. arab. 6725).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Das zeigte sich zuerst, als Šuḇḥālmāran durch ASSEMANI in eine Linie mit Evagrios Pontikos gestellt wurde allein durch eine Interpretation des Titels. Sein Vorschlag, durch Konjektur *māwāṯā* (Zenturien, Hundertspruchsammlungen) zu lesen, nach einem der Hauptwerke des Evagrios, hatte auf Unkenntnis des Inhalts beruht. Dies ist von FRANÇOIS NAU korrigiert worden[31]. Es gibt keine einhundert Kapitel, sondern nur – je nach Zählung – knapp siebzig. Dagegen hat Buch 1 fünfzehn Kapitel, welche alle mit *mnaṯā* (Teil) überschrieben sind. Auf diese 15 Kapitel, nicht auf alle sechs Bücher Šuḇḥālmārans, bezieht sich ganz offensichtlich der Titel ursprünglich. Erst ein Kopist muss den Titel auf die ganze Sammlung bezogen haben[32]. Dieser schreibt am Ende der Sammlung, nach Buch 6, bzw. bevor er zu den Werken des Abraham von Naṯpar übergeht: „Das Ende des Buches der *mnawāṯā*, das von dem Herrn Šuḇḥālmāran gemacht worden ist".

Vorgeschlagen wurden ferner die Übersetzungen *liber partium* (ABRAHAM ECCHELLENSIS und JOHANN HEINRICH HOTTINGER)[33], *Livre de Parcelles* (FRANÇOIS NAU)[34], *Livre des Stades* (EDGAR BLOCHET)[35] bzw. *dégrés*[36], *Livre des Parties* (GÉRARD TROUPEAU)[37]. Diese und LANES eigene Übersetzung *Book of Gifts*[38] könnte man mit unterschiedlicher Stringenz auf die semitische Wortwurzel zurückführen: *mnw – zählen, einteilen.*

In den Wörterbüchern findet sich für *mnaṯā* die Grundbedeutung „Teil". Dies kann dann ein *Teil des Ganzen*, also *Stück*, *Fragment*, *Abschnitt* meinen, oder aber das, woran man teilhat, also *Anteil*, *Zugefallenes*, *Los,* wie es die Bibel auch kennt: „So bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps 73, 16); „Maria hat das gute Teil erwählt" (Lk 10,42). Šuḇḥālmāran selbst gebraucht das Wort *mnaṯā* im fortlaufenden Text zunächst eindeutig im letzteren Sinn: Buch 1 IV,7; IX,5; XIII,8; Buch 6 X,9; XI,2, also z. B. „ihr Anteil ist unser Herr" (1 XIII,8). In den anderen Fällen besteht immer der direkte Bezug zum Thema der Überschrift: Buch 1 VI,6; VIII,6.7; XIII,8, also z. B. „Unser Herr vervollkommnete diese *mnaṯā* des Fastens" (VIII,7), wo man geradezu *Teildisziplin* übersetzen möchte.

Der Wortgebrauch in den Überschriften zu Buch 1 muss gesondert untersucht werden. Das Wort wird hier grammatisch in zweierlei Art konstruiert. In den Überschriften der Kapitel I-IX und XV folgt auf das Wort *mnaṯā* mit Adjektivattribut und Ordinalzahl stets eine Prädikation mit Kopula im Relativsatz (*d-īṯāh*): Z. B. *mnaṯā raḥīmṯā ḏa-ṯlāṯ d-īṯāh makkīḵūṯā* (f. 3r). Hier lässt sich „Abschnitt" *oder* „Anteil" übersetzen: „Der liebe dritte Abschnitt/Anteil, welcher Demut ist".

31 NAU, A propos, S. 86; ders., Documents, S. 494. NAU zeigte auch, dass den Texten die Systematik eines Evagrios fehlt.
32 So auch LANE, kṯāḇā, S. 7; ders. Example, S, 414f.
33 ASSEMANI, ʿAḇdīšōʿ, Kap. CXX Anm. 4.
34 NAU, Documents; S. 494; ders., A propos, S. 89.
35 BLOCHET, Catalogue, S. 346.
36 Übersetzung von unbekannter Hand im Originalmanuskript in Paris als „premier dégré: S. LANE, Book, S. 6f.
37 TROUPEAU, Page, S. 57.
38 So übernommen von GÉHIN, Fragments zu M20N: *livre des dons*.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Anders in den Kapiteln X-XIV, wo unvermittelt ein Attribut mit *d-ʿal* erscheint, z. B. *mnaṭā raḥīmṭā ḏ-ʿasar d-ʿal msamʿlūṭā* (f. 15v). Hier ist *ausschließlich* „Abschnitt" die mögliche Übersetzung, etwa: „Der liebe zehnte Abschnitt: Über die Armut". Da die Bedeutung *Abschnitt (Teil)* die allgemeinere ist und durch die andere *(Anteil)* kaum ersetzt werden kann, ist also ein Einheiten- bzw. Zählbegriff zu suchen wie Teil, Stück, Artikel, Kapitel, Abschnitt, Paragraf, Punkt, lateinisch *locus* oder *item*, das für geistliche Tugenden geeignet ist.

Dass im östlichen Schulwesen die Grundbedeutung *Teil* auch für die Gliederung des Unterrichts verwendet werden konnte, zeigt vielleicht das theologische Einführungswerk des Junilius Africanus, das von dem nisibenischen Lehrer Paulos aus dem 6. Jh. inspiriert ist und teilweise „antiochenische" Theologoumena aufgreift[39]. Der Nebentitel des Werks lautet *De partibus Divinae legis*. Insofern treffen die o. g. Übersetzungen lat. *partium*, frz. *parties* oder *parcelles* den Sinn. Wörtlich könnte man vorschlagen *Buch der Abschnitte* oder besser *Teile*, oder eventuell, in Anlehnung an die Artikel des Glaubensbekenntnisses oder etwa die neuzeitlichen „Schwabacher Artikel", *Buch der Artikel.* Da dies aber vieldeutige und wenig aussagende Namen sind, empfiehlt sich auch eine Formulierung, die sich von der sperrigen Konstruktion „Buch der…" befreit und dafür den Inhalt des Buchs aufgreift: *Teile des asketischen Lebens*. – Zu den weiteren Übersetzungsvorschlägen:

Stades/dégrés (Blochet) ist problematisch, wenn damit nicht einfach *Schritte* im Sinne einer Abfolge oder als Einheitenbegriff gemeint sein sollte. Aber in der monastischen Literatur denkt man bei *Stadien* doch an ein Stufenleitermodell oder eine Systematik beim Aufstieg des Mystikers, z. B. im *Liber graduum*. Freilich ist eine gewisse Steigerung der Überschriften zu erkennen, es fehlt aber eine echte Systematik[40]: Das Attribut „lieb" (*raḥīm*) erscheint in zwei Abschnitten; „vollkommen" (*šalmānāy*) erscheint im drittletzten, und „heilig" (*qaddīš*) im vorletzten Abschnitt. Der letzte Abschnitt über die Einheit wird als „oberster Teil der Apostolizität" (*mnaṭā d-rēšīṭā ḏa-šlīḥūṭā*) bezeichnet. Auch ist keine zwingende

39 Seit Heinrich Kihn hielt man das Werk über ein Jh. lang meist für eine lateinische Übertragung aus dem Original des Paulos durch Junilius Africanus, was aber durch Michael Maas, Exegesis, bes. S. 18–25, widerlegt sein dürfte. Nach Maas zeigt sich Junilius nur beeindruckt, erwähnt aber nie eine Übersetzung, und manche „antiochenischen" Theologoumena streut er aus taktischen Gründen ein, ohne wirklich byzantinischen reichstheologischen Boden zu verlassen. Daher soll hier nur von „Inspiration" durch Paulos gesprochen werden. Näheres s. u. S. 46 Anm. 55.

40 So charakterisiert auch Lane, Example, S. 412 und 416, den Text: „there is no grand ordering of material; there is a cyclic approach to the subject" (*cyclic* ist als „kreisend" zu übersetzen). Immerhin erkennt Lane, Work, S. 178, „a climax in the 14th [chapter], concerning the goodness and generosity of God which are to be appropriated and reflected". Dann aber auch: „as well as climax, there is interlocking". Und insofern die Frömmigkeit des *kṭāḇā ḏa-mnawātā* ein Ziel habe, dann sei das, so Lane, ebd. S. 180, eine Erlösung, die auf einem „patterning of the life of the Messiah who is the sharer in the Godhead" basiere. Dies reicht aber kaum für ein Stufenleitermodell, auch nicht bei Zitaten wie „humility is a ladder of many rungs" (ebd.). – Die Aussage Lane's in Pastor and Poet, S. 236, zum vergleichbaren Buch 4, wonach dieses „different stages in the movement of a soul" anspreche, ist wohl nicht zutreffend, oder jedenfalls missverständlich.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

inhaltliche Abfolge der asketischen Ideale vorhanden. Es wechseln stattdessen Tugenden, Lebensformen und Übungen ab. Dagegen erscheint die Liebe als vielleicht höchster Wert in jedem einzelnen Artikel, ohne einen eigenen gewidmet zu bekommen. Auch gibt der Autor keinen Hinweis, dass er seinen Text als ein System versteht. Erst recht ist von einer *unio mystica* als Höhepunkt, an welche man sich im Sinne von Evagrios stufenweise annähern könnte[41], wirklich nirgends die Rede; eher scheint die Einheit der Kirche (*šawyūṯā*) den krönenden Abschluss im 15. Kapitel zu bilden. Es muss hierbei gesagt sein, dass BLOCHET zu seiner Übersetzung anscheinend nur in Kenntnis der einen Pariser Folioseite Ms. arabe 6725 gelangte[42].

LANES Übersetzung *gifts* ist ebenso problematisch. Diese Lösung macht zwar die Übersetzung der Überschriften teilweise flüssiger. Sie hat sich für LANE vielleicht aus einer Konnotation der Wortbedeutung *Anteil, Zuteilung* ergeben, oder auch aus dem Kontext angeboten. Aber sie fehlt in den Wörterbüchern. Ein einziges Mal erscheinen tatsächlich die Wörter *mnaṭā* (Teil), und *mawhaḇtā*[43] (Gabe), parallel bei Šuḇḥālmāran: Auf die Überschrift „der zwölfte Teil, über das Schweigen" (XII) folgt im ersten Satz „Groß ist die Gabe des Schweigens" (XII,1). Dies kann aber die durchgehende Übersetzung von *mnaṭā* mit „Gabe" nicht ausreichend begründen. Dass dies im Sinne Šuḇḥālmārans wäre, ist nicht belegbar und widerspricht sogar dem getrennten Gebrauch der beiden Wörter bei unserem Autor. Solch ein Vorschlag führt zu Interpretationen wie: „Šubḥalmaran recognized all virtues as gifts and as fragments or component parts of that sum total of virtous life"[44]. Zutreffend ist die zweite Hälfte des zitierten Satzes, wo sich LANE mit *component parts* (Bestandteile) wieder an der Grundbedeutung orientiert. Ansonsten spricht Šuḇḥālmāran in Buch 6 I,1 zu ganz ähnlichen Themen wie in Buch 1 (Askese, Fasten, Entäußerung, Liebe, Friede) von *Übungen* und *Früchten*. Ob man unter Übungen und Früchten aber „Geschenke" verstehen will, ist erst Sache der theologischen Interpretation. Somit ist von der Übersetzung *Gaben* abzusehen.

Wenn stattdessen hier als Titel „Buch der Teile" oder „Teile des asketischen Lebens" vorgeschlagen wird, so ist das außerdem nur auf Buch 1 zu beziehen. Die sechs Bücher haben teilweise einen ganz eigenen Charakter; mit Buch 1 wären am nächsten noch Buch 2 und 4 vergleichbar, wie sich im Folgenden zeigen wird. Insbesondere für Buch 6 sollte der eigene Titel Endzeitbuch benutzt werden.

41 Der einzige entfernte Anklang an einen „Dreischritt", der aber doch nicht in diesem Sinne zu verstehen ist, findet sich erst in Buch 6 I,1: Übungen des Leibes, Übungen der Seele, Früchte des Geistes.

42 Das ist Buch 1 I,1–2. Hier ist vom Pfad des Lebens und der Abkehr von weltlichen Dingen die Rede, worin man einen ersten Anfang dieses Pfads sehen könnte. Von Stufen ist auch hier nicht die Rede. Aber auch NAU, A propos, S. 89, hat diese Bedeutung noch im Sinn, wenn er zwar *livre des parcelles* übersetzt, aber insbesondere *parcelles de perfection* meint.

43 Nur noch einmal erscheint dieses Wort in Buch 1, und bezieht sich dort ausdrücklich auf eine Gabe Gottes, nicht auf einen Teil des asketischen Lebens: „die Gabe der Gnade, welche den Sündern gegeben ist" (VIII,6). Vgl. zum Wortgebrauch etwa *die Gabe der Seligkeit* (Eph 2,8).

44 LANE, Example, S. 414. Hier wird auch von einer gleichzeitigen Verwendung der unterschiedlichen Bedeutungen „Gabe" und „Teil" ausgegangen, was m. E. nicht möglich ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

3.4 Das Werk und seine Untergliederung

Dass heute der Titel „Buch der Teile“ (*kṯāḇā ḏa-mnawāṯā*) sich auf die ganze von LANE herausgegebene Textsammlung des Šuḇḥālmāran bezieht, geht, wie schon dargelegt, auf einen Redaktor oder eher einen Kopisten zurück[45]. Wenn dieser alle sechs Bücher unter den Titel vereinnahmte, dann sicher aus dem Grund, dass er sie als Sammlung vorfand, und den Titel des ersten Stücks auf die ganze Sammlung bezog. Es war ihm jedoch bewusst, dass es sich um unterschiedliche Stücke handelt, da er sie alle einleitet mit dem Hinweis, dass das Folgende vom selben Autor stamme, und er die Kapitelzählung jeweils neu beginnt. Dass ihm die Kapiteleinteilung schon vorlag, ist anzunehmen. Denn nicht nur ist Buch 4 ist als Akrostichon geschrieben[46], und nicht nur werden auch in Buch 6 gewisse ursprüngliche Unterteilungen zu erkennen sein; sondern auch die sekundären Kapitelüberschriften dürften demjenigen, der die Bücher zusammengestellt hat und gemeinsam betitelt hat, schon vorgelegen haben: Sonst hätte er nicht eine Kapitelüberschrift als Titel von Buch 6 aufgefasst[47]. Daraus geht hervor, dass nicht nur der Titel *Buch der Teile* nur auf das erste Stück zu beziehen ist[48]; sondern dass auch für weitere Stücke (besonders 4, 5 und 6) die korrekte Bezeichnung *kṯāḇā* (Buch), zu wählen ist, wo LANE bei der allgemeineren Formulierung *part* bleibt, und dagegen ʿAḇdīšōʿ (s. o.) nur von deren Einzelteilen, *Kapiteln*, gesprochen hatte.

Während FRANÇOIS NAU[49] und nach ihm ANTON BAUMSTARK[50] und IGNACIO ORTIZ DE URBINA[51] von einer Dreiteilung der Sammlung ausgingen, hat LANE eine Sechsteilung erkannt, bei der man sinnvoller Weise bleiben sollte, auch wenn sie diskutabel bleibt[52]. Es handelt sich um:

45 Der Kopist von M20N kennt dementsprechend den Titel „Buch der Teile“ gar nicht und nennt seine Fassung des Endzeitbuchs einfach „einige Kapitel des Šuḇḥālmāran“ (im Titel wie im Schluss).

46 Akrostichon: jedes Kapitel beginnt mit dem jeweils folgenden Buchstaben des syrischen Alphabets.

47 Das *Inzipit* wird direkt mit der ersten Kapitelüberschrift verbunden: „Von demselben [Šuḇḥalmaran]: Über die erste Offenbarwerdung des Herrn“ (LANE, kṯāḇā, S. 167). Dass dies Kapitelüberschrift und sekundär ist, s. u. die Analyse in Kap. 6 b).

48 So auch LANE, kṯāḇā, S. 9, und Example, bes. S. 414ff.

49 Aus NAU, A propos, S. 89 lässt sich schließen, dass NAU den Text nur kursorisch gelesen hat, so dass ihm weitere Überschriften entgangen waren. Sonst hätte er nicht z. B. Buch 6 zu den „Regeln“ Buch 5 gezählt.

50 BAUMSTARK, Geschichte, S. 133.

51 ORTIZ DE URBINA, Patrologia, S. 137.

52 LANE, Book, S. 5. Die zu Grunde liegende Analyse ders., Example, S. 412–14. – Man könnte natürlich, wie sich bei Buch 2 und 3 zeigen wird, noch eine weitere Zusammenfassung, oder genauso gut eine weitere Unterteilung in einzelne Traktate vornehmen, was aber nicht weiterführt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(1) Teile des asketischen Lebens

Dies ist das eigentliche *Buch der Teile*, bestehend aus 15 nummerierten *rēšē* (Kapiteln) mit Kapitelüberschriften[53]. Sie reflektieren ein enthaltsames Leben nicht ausschließlich für Mönche (die Adressaten sind aber „meine Brüder“[54]), dazu vielleicht eine eher friedliche Epoche der Geschichte[55]. Ihre Themen sind:

I Entäußerung (*msarrqānūṯā*) und Abkehr (*meṯraḥḥqānūṯā*),
II [Askese[56]],
III Demut (*makkīḵūṯā*),
IV Gehorsam (*meštammʿānūṯā*),
V Beharrlichkeit (*msaybrānūṯā*),
VI Langmut (*mḡāraṯ rūḥā*),
VII Sanftmut (*bassīmūṯā*) und Bescheidenheit (*meṯnaḥḥṯānūṯā*),
VIII Fasten (*ṣawmā*),
IX Enthaltsamkeit (*nzīrūṯā*),
X Entsagung (*msamʿlūṯā*),
XI Besonnenheit (*knīḵūṯā*) und Gelassenheit (*nīḥūṯā*),
XII Schweigen (*šelyūṯā*) und Inzaumhalten der Zunge (*nṭūrṯā ḏa-lšānā*),
XIII Armut (*ʿanwiyūṯā*) und Furcht (*surrāḏā*),
XIV Güte und Erbarmen (*ṭāḇūṯeh wa-mraḥmānūṯeh*) Gottes,
XV Einmütigkeit (*šawyūṯā*).

Typisch ist die fehlende Systematik dieser Anordnung[57]. Dafür sieht LANE zu Recht in der Rede von der Liebe, welche die jeweilige Tugend vervollkommne, einen alle Kapitel verbindenden Inhalt: „The exact phrase may vary, but it always appears either as chief cause or prime consequence: love as the hidden bond of all monastic virtue and life”[58]. Man wird mit LANE[59] sagen können, dass gerade dieses Buch als Grundlage für Šuḇḥālmārans spirituelle Theologie anzusehen ist, zumal hier auch eine gewisse anthropologische (Ziel des Lebens) und christologische (die Menschwerdung Gottes) Einbettung erfolgt.

53 Mehr dazu s. o. 3.3 (c) „Der Titel der Sammlung: „Teile des asketischen Lebens“.
54 LANE, kṯāḇā, S. 79 (1 XV,5). Zur Öffnung des Adressatenkreises für nicht-Mönche s. ders., Work, S. 177. Zu diesem offenen Adressatenkreis vgl. auch das zum 5. und zum 6. Buch Gesagte.
55 Dazu s. u. S. 127, „Phase des äußeren Friedens und des monastischen Aufbruchs“.
56 Dies der von LANE, Example, S. 415, und ders., Book, S. 20, plausibel rekonstruierte Inhalt einer *lacuna*.
57 So auch LANE, Example, S. 411f.
58 LANE, Example, S. 415.
59 Insgesamt LANE, Work.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(2) Weise Ermahnungen

Die *Weisen Ermahnungen* bestehen aus 13 nummerierten *rēšē* (Kapiteln), deren Inhalte disparater sind als in Buch 1[60]. Dafür, dass unterschiedliche Traktate vorliegen, spricht, dass die drei Kapitel III, IV und VIII jeweils mit erneutem Verweis auf dieselbe Autorschaft überschrieben sind, und die Überschriften auch sonst nach Form und Inhalt voneinander abweichen. Zudem ist zwischen Kapiteln X und XI der Brief eingeschoben, welchen LANE als eigenen dritten *part* identifiziert (s. u.). Wie der Brief, so geht auch Kap. XIII auf den zeitgeschichtlichen Hintergrund ein[61], während die anderen Kapitel das Leben allgemein ansprechen.

Für eine Einheit der 13 Kapitel würde andererseits sprechen, dass alle Kapitelüberschriften *außer* der ersten eine nähere Spezifizierung enthalten. Auch sind die als selbständig benennbaren Kap. III und IV durch verbindendes *dēn* (aber) verknüpft. Verbindend ist ferner inhaltlich der knappe Ausblick auf das Jenseitige[62] oder zumindest die Endlichkeit des Lebens[63], ein Ausblick, der anders als in Buch 1 hier zum Tenor gehört. Eigentliches Thema bleibt dabei immer das mönchische Leben. Wahrscheinlich sind hier verschiedene Traktate zu ähnlichen Themen gesammelt und vom Redaktor verbunden worden. Die Überschriften, gekürzt, lauten:

I Wie die Gnade uns ruft… für jeden, der Asket werden möchte,
II Geduld der Güte, scil. Gottes,
III Wie die Gnade einlädt,
IV Nützliches,
V Vergleich… für die kommenden Dinge,
VI Ordnungen (*ṭeksē*) des kommenden Lebens,
VII Kraft für die Umkehrenden… die himmlischen Dinge aus dem Hause unseres Herrn,
VIII Vergleiche und Parabeln,
IX Vorsicht vor den Leidenschaften,
X Warnungen und Parabeln,
XI Dass es unangemessen ist, umzukehren, indem man die Zeiten abwartet,
XII Freiheit und Beobachtung der Zeiten… und Unterordnung der Schüler,
XIII Dass große Umsicht nötig ist, um sich Vätern oder Brüdern anzuschließen.

(3) Briefabschnitt

Der Brief ist überschrieben mit den Worten „Abschnitt (*pāsōqā*) eines Briefs an einen Freund, der zur heilsamen Begleitung (*lwīṯā*) der Wüstenmönche (*maḏbrā-*

60 So auch LANE, kṯāḇā, S. 9: „This series of 13 chapters has no such unifying theme". Dies müsste allerdings erst nachgewiesen werden.

61 Zu beiden s. u. 5.2 Phase des Streits und der Bedrohung.

62 I,1 Auferstehung, II,3 Gehenna in uns, V,2–3 das kommende Leben, VI,1 Leben wie die Engel, VII das Leben oben, VIII kommende Gehenna, X,8 Vergeltung, XI,5 und XIII,3 Gehenna, XIII,6 „flieht vor dem Kommenden".

63 IV,2, XI,1.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

yē[64]) hinausgehen wollte, und durch seine Furcht gehindert wurde". Da hier der Begriff *rēšā* (Kapitel) fehlt, und eine besondere Gattung vorliegt, ist LANES Zählung gut begründet, selbst dann, wenn dieser Brief nur eines von mehreren unabhängigen Elementen aus Buch 2 darstellen sollte[65]. Zum Inhalt des Briefabschnitts ist unter 5.2 (b) noch mehr zu sagen.

(4) Warnungen und Unterweisungen

Die „Warnungen und Unterweisungen" bestehen aus 22 nummerierten *rēšē* (Kapiteln) und sind als Akrostichon angelegt, und daher in einem Ganzen konzipiert, obwohl sich der Charakter ab Kapitel XVIII ändert[66]. Bis dahin folgen kürzere Abschnitte zu Einzelaspekten des geistlichen Lebens aufeinander. Deren Inhalte, die man an dem alphabetisch passenden Anfangswort kaum erkennen kann, folgen keinem erkennbaren roten Faden. Dann aber beginnen die fünf wesentlich längeren letzten Kapitel, welche in einer zusätzlichen Überschrift jeweils den Inhalt vorwegnehmen. Diese Überschriften dürften ihren Grund darin haben, dass hier gleich drei Kapitel dem Thema der Jungfräulichkeit gewidmet sind; sie sind so für den dieses spezielle Thema suchenden Leser schneller zu finden. Es folgt in XXI als ein weiteres praktisches Spezialthema des Mönchtums eine Absage an das Umherwandern der Mönche (Gyrovagentum), sowie in XXII eine Warnung vor der Nachrede. Kap. XVIII bis XX haben außerdem fast Regelcharakter, obwohl es keine echten Kanones sind. Sie könnten einen ursprünglich unabhängigen Traktat darstellen, dem die anderen Kapitel zugewachsen sind; umgekehrt könnten auch sie selbst nachträglich erweitert worden sein. Die einzelnen Kapitelanfänge:

I *ʾezdhar...* Wache über deinen Leib,
II *bāʿī...* Erbitte von Gott,
III *gaⁿbārāʾīṯ...* Beginne tapfer,
IV *dūn...* Beurteile dich selbst,
V *haḇ...* Führe Klage über dich[67],
VI *wāy...* Wehe mir, und meinem Gott Lob,
VII *zawʿā...* Die Beunruhigung über die Hölle,
VIII *ḥayl...* Die Kraft deines Blicks,

64 Korrektur durch BROCK, Lane, zur Stelle, statt *mḏabbrānē* (Führer).

65 Es ist LANE, kṯāḇā, S. 9, zuzustimmen, wenn er schreibt, es bestünde kein Zusammenhang zwischen Buch 3 und dem vorhergehenden Kapitel 2, X, welches mit einer Schlussformel *l-ʿālam ʿālmīn amīn* (in alle Ewigkeit, Amen) endet. Doch haben einige Kapitel aus Buch 2 Jenseits- und Endzeitmotive (II,3 Vorgeschmack der Hölle; VI,1 leibliche Auferstehung; VIII die kommende Welt größer als die jetzige) genauso wie der Brief Buch 3: „die letzten Tage", fol. 37r. Insofern ist die Einordnung nicht ganz unpassend. Aber sowohl das vorhergehende Kap. 2 X als auch das nachfolgende 2 XI beschäftigen sich mit der Erwartung des eigenen Todes, nicht des Endes der Welt. Der Gedankengang wird vom Brief geradewegs durchbrochen.

66 Zum Ganzen auch LANE, Pastor and Poet, wo Kap. I-IX als „cumulative" beschrieben werden; X-XVII mehr „with method", und XVII-XXII dagegen „laboured and discursive".

67 Anders LANE, Book: „Have generosity in crying woe for yourself".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

IX ***ṭ**āḇāh...* Die Botschaft vom Königreich,
X ***y**awnā...* Eine makellose Taube,
XI ***k**nīḵūṯā...* Besonnenheit,
XII ***l**-yamā...* Wenn du ins Meer der Askese einzutauchen begehrtest,
XIII ***m**appīsʾnā...* Ich ermahne dich, mein Freund,
XIV ***n**ūrā...* Feuer zu werfen kam ich,
XV ***s**mūḵ...* Richte dein Herz auf die Liebe,
XVI ***ʿ**al...* Über die Liebe,
XVII ***p**uqdānē...* Offenbare Gebote,
XVIII ***ṣ**āḇē...* Willst du,
XIX ***q**addīšūṯā...* Heiligkeit und Jungfräulichkeit,
XX ***r**abbʰū...* Groß ist er, der große Weg der Jungfräulichkeit,
XXI ***š**maʿ...* Höre, mein Freund,
XXII ***t**ūḵeh...* Der Betrug des Tratschenden.

Die Inhalte der letzten fünf Kapitel nach ihren zusätzlichen Überschriften: XVIII über Keuschheit (*naḵpūṯā*) und Jungfräulichkeit (*bāṯūlūṯā*), XIX über Jungfräulichkeit (*bāṯūlūṯā*), XX die Zölibatären (*ḇāṯūlē*) betreffende Mahnungen, XXI über das Umherwandern (*pehyā*), XXII Vorsicht vor dem Tratschenden (*sāṯūrāyā*).

(5) Mönchsordnung

Die genaue Bezeichnung des Buchs lautet: *Was sich Brüdern geziemt, die übereingekommen sind, ein asketisches Leben in Liebe zu führen in einer Behausung oder einem Kloster oder Ähnlichem; und über Kanones und Regelungen*[68]. Hier sind die Kapitel nicht als *rēšē* überschrieben, sondern entweder als Kanon oder mit einer Fragestellung. Die Kanones sind recht kurz gefasst, die Behandlung der Fragestellungen länger. Hier wird offenbar im Grad der Verbindlichkeit unterschieden: Manche Regeln werden vorgeschrieben, für andere wird durch Erläuterung geworben. Der vorletzte Abschnitt Kap. IX behandelt den Noviziat in der Einsiedelei, ausdrücklich mit Kanones *und* Warnungen (*zhīrwāṯā*) überschrieben, ohne diese im Text dann jeweils zu kennzeichnen. Gerade hier wie schon in der Einleitung Kap. I findet auch eine theologische Grundlegung und Deutung der Einsiedelei ihren Platz: Ziel ist die Nachfolge Christi; der Weg ist die Einhaltung der Gebote und die Bewahrung der göttlichen Liebe vor den Dämonen und Leidenschaften; Grundlage der Regeln ist die angestrebte Einheit der Brüder äußerlich und innerlich[69]. Trotz dieser

68 Zum Ganzen vgl. LANE, Tables, bes. S. 115, der auch deutlich macht, dass man den Text nicht formal mit anderen Regeln vergleichen kann, und stattdessen, wiederum nicht nach formalen Kriterien, sondern „in atmosphere", eher die Gattung der *šāūlē* (Antworten auf Fragen des Mönchslebens) heranzieht. Man darf aber nicht übersehen, dass doch echte Regeln aufgestellt werden von sowohl allgemeiner als auch detaillierter Natur. Insofern ist hier eher eine Mischgattung zu sehen. Vgl. auch unten S. 116, „Ansätze der Mönchsreform: Bēṯ Garmai".

69 LANE, kṯāḇā, S. 159: „denen, die im asketischen Wandel unseres Herrn Jesus Christus leben wollen"; S. 160: „wenn wir glauben und auf das Licht seiner Gebote achten und nicht durch

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

inneren Unterschiede handelt es sich aufgrund des einheitlichen Themas um ein zusammenhängendes und eigenständiges[70] Buch. Die Inhalte lauten:

I (Einleitung),
II Kanon über das Schlafhaus,
III Kanon über das Lesen,
IV Kanon über den gemeinsamen Gottesdienst,
V Über die Vorbereitung für und das Eintreten in das heilige Haus des Gottesdienstes,
VI Kanon über den Dienst am Leib und die Arbeit im Refektorium,
VII Kanon über die Handarbeit,
VIII Über das, was aus Unkonzentriertheit oder Nachlässigkeit oder zu unserer Prüfung geschieht,
IX Über den Eintritt in eine Einsiedelei und das geordnete Wohnen darin,
X Über die Aufnahme eines Ankömmlings, und von der Ehrfurcht gegenüber denen, die uns im Namen unseres Herrn besuchen.

(6) Endzeitbuch

Dieses Buch hat eigentlich keinen Titel; dem Inhalt nach ist es Endzeitbuch zu nennen. Die erste Überschrift bezieht sich *ausschließlich* auf das erste Kapitel des Buchs: „Von demselben [Šuḇḥālmāran]: Über die erste Offenbarwerdung des Herrn, kundgetan durch den Boten des Bräutigams. Und über die Gemeinde derer, die an ihn glauben, und „Braut“ und „Kirche“ genannt werden. Und über die Übungen, durch welche die Gläubigen würdig sind, diese Dinge zu erlangen durch die Güte dessen, der sie schenkt“. Dies eignet sich auch nicht ersatzweise als Titel für das Ganze. Das Buch beinhaltet nach LANES Edition elf Kapitel, die aber ursprünglich nicht so bezeichnet und nicht nummeriert waren. Unten (6.1 c) wird zu zeigen sein, dass eine Zählung von zehn oder besser neun genauso möglich wäre. Vorhanden sind aber elf summarische Kapitelüberschriften. Dass sie wohl teilweise sekundär sind, wird ebenfalls noch zu zeigen sein.

unsere bösen und dummen Leidenschaften das Licht der Liebe zu ihm und seiner Barmherzigkeit zu uns auslöschen“; S. 151: „in allem sollen sie sich bemühen, als Miteinander (*ḥḏāḏē*) erkennbar und vorfindbar zu sein: nach außen in der Form ihrer Gewänder und in der Ordnung der Abläufe; nach innen in fröhlichem Frieden des Herzens und in Ausdauer des Denkens“. Es folgen ferner Ausführungen über gemeinsamen Besitz.

70 Die Übersetzung des ersten Satzes durch LANE, Book, S. 143, lässt an die Möglichkeit eines weiteren Werks Šuḇḥālmārans denken, auf das er sich hier beziehen würde: „On the … fulfillment of the two chief commandments… we have written at length“. Diese Möglichkeit erledigt sich aber beim Blick ins Original, wo nicht Perfekt, sondern Partizip präsens vorliegt: *rāšmīnan* (schreiben wir nun).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

4 Zeitgeschichte zu Anfang des 7. Jahrhunderts

Leider ist es nicht möglich, zur Zeitgeschichte Šuḇḥālmārans Daten unhinterfragt zu übernehmen. Nur wenige Daten sind unumstritten, denn die griechischen, syrischen, armenischen und arabischen Chronisten sind nicht leicht miteinander in Einklang zu bringen. Bei den modernen Überblicksdarstellungen ist dagegen oft nicht zu unterscheiden, welche Angaben einfach einer der Quellen entnommen sind, und welche bereits einer kritischen Prüfung standgehalten haben. Daher wird im Folgenden manches Detail und manche These ausführlicher besprochen. Es sollen vor allem die vier Jahrzehnte von etwa 590 bis 630 angesprochen und mit einer kürzeren Vorgeschichte versehen werden. Wie gesehen (s. o. Kap. 2 a), begann einerseits das Wirken Šuḇḥālmārans als Metropolit frühestens 609 n. Chr. Andererseits tritt mit den Antritt Chosraus II. 590 n. Chr. eine neue staats- wie kirchenpolitische Situation ein, wie sie vorher nicht gegeben war.

4.1 Der weitere Rahmen: Vorgeschichte

In gewisser Hinsicht ist es zulässig, für die Vorgeschichte der zu behandelnden Epoche mit den Herrschern Chosrau I. Anūširwān (531–579) im Osten und Justinian dem Großen (527–565) im Westen einzusetzen. Dies gilt nicht einfach wegen der Berühmtheit der beiden. Sondern auch, weil beide einen Rahmen geschaffen haben, der die Zeit etwa bis zur Ankunft des Islam weiter geprägt hat. KLAUS SCHIPPMANN spricht, die generelle Forschungsmeinung zusammenfassend, von einer Renaissance des Sāsānidenreichs in dieser Zeit[1]. Man darf dabei natürlich nicht übersehen, dass in anderer Hinsicht die Lage nie stabil war, nicht zuletzt weil diese beiden Herrscher von anderen abgelöst wurden, die auf immer neue Situationen reagieren mussten: Hormizd IV. (579–589) und Chosrau II. (590–628) im Osten und Justin II. (565–578), Tiberios II. Konstantinos (578–582), Maurikios (582–602), Phokas (602–610) und Heraklios (610–638) im Westen.

a) Außenpolitik

Zunächst war die Zeit – wie immer zuvor – von ständigen Grenzkriegen geprägt, aber derart, dass diese auf einem gewissen Gleichgewicht beruhten[2]. Einen Faktor dabei spielten die verschiedenen angrenzenden bewegten Völker, die den beiden Großreichen beständig zusetzten, so dass beide als die zwei stärksten Gegenspieler sich nie voll aufeinander konzentrieren konnten. Ein zweiter, sehr konstanter Faktor ergibt sich aus letzterem: Dass beide Reiche einen mehr oder weniger

1 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 52ff.
2 Insgesamt vgl. z. B. GOUBERT, Bycance.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

universalistischen Herrschaftsanspruch hatten, der in ihrer Staatsideologie begründet lag oder durch sie befestigt wurde[3].

Die neue Phase hatte mit einem Großangriff Chosraus I. auf den Westen und der erfolgreichen Eroberung Antiochias, und der Deportation seiner Bewohner im Jahre 540 begonnen. Die Perser konnten zwar von Byzanz wieder verdrängt werden, aber nur um den Preis hoher Tributzahlungen und eben des Eingeständnisses, es mit einem mindestens ebenbürtigen Gegner zu tun zu haben. Auch die Perser mussten jedoch einsehen, dass sie nicht ganz nach Belieben in byzantinisches Territorium eindringen konnten. Sie erlitten 575 und 581 schwere Niederlagen. Es gab dazwischen den Friedensschluss von 562 und Waffenstillstände 543 und 574, die nie lange hielten. Die Grenzstädte Dara (Byzanz) und Nisibis (Persien), und vor allem auch die armenischen Gebiete am oberen Euphrat, mussten immer mit Krieg rechnen, während die östlicheren Gebiete Persiens vorerst nicht betroffen waren.

b) Die Religion des persischen Königshauses

Dass der Šāhānšāh als Perser dem Zoroastrismus anhing, ist eine allzu allgemeine Aussage. Denn die persische Religion besaß etliche innere Richtungen. Sie trug in sich schon längst den Gegensatz zwischen der Verehrung von bildlich dargestellten Gottheiten und der von Zarathustra propagierten Verehrung von Elementen und von Prinzipien. Entsprechend finden sich in den Krönungsszenen der persischen Felsreliefs figürliche Gottheiten, während dieselben bereits zu Beginn der Sāsānidenzeit in den bildlosen Feuertempeln verehrt wurden[4]. Wie genau verhielt sich die Religion des Zarathustra, die nur eine Gottheit Ahūrā Mazda (mpers. *Hormuzd, Ohrmuzd*) kannte, zu einem Zoroastrismus, den im 3. Jh. als eine

3 Auf byzantinischer Seite verbindet sich der gewachsene Vormachtanspruch mit der Selbstidentifikation als christliches Reich und als das „vierte Reich" nach dem Danielbuch. Der *βασιλεῦς* war zwar nicht mehr der vorchristliche Gottkönig, aber trug weiterhin Züge wie Gotterwählung und Gottesdienerschaft (vgl. generell HUNGER, Herrscherbild, und PODSKALSKY, Reichseschatologie, sowie speziell zu Justinian MEIER, Zeitalter, S. 101–80). Es war demnach offiziell undenkbar, dass die Vormachtstellung jemals von einer anderen Macht gebrochen werden konnte. Auf persischer Seite ist die Selbstbezeichnung des Šāhānšāh, König der Könige, unmissverständlich universalistisch, und sie ist ebenfalls aus der alten Geschichte Persiens hergeleitet zusammen mit dem Anspruch des sāsānidischen Herrscherhauses, von den Achämeniden herzustammen. Man führte diese Abstammung zwar im 6. Jh. nicht mehr, wie früher, ganz bis auf die Götter zurück, nannte sich aber „Götter" (*bagān*, zu unterscheiden von dem Begriff für die Himmelswesen, *yazdān*), und beanspruchte den göttlichen „Glücksglanz" (*ḫʷarrah*) als Wesenszug der Dynastie (WIESEHÖFER, Persien, S. 220–28; EMRANI, Like Father, S. 2, übersetzt „Königsehre"). Und wenn der Usurpator Bahram seinen Herrschaftsanspruch mit persisch-apokalyptischem Gedankengut untermauerte (s. u.), dann zeigt das, dass auch er, der als Nichtsāsānide keine *ḫʷarrah* vorweisen konnte, eine religiöse Legitimierung vorweisen musste.

4 BOYCE, Art. Anāhīd, spricht von einem Ikonoklasmus der strengen Zoroastrier. So wurde ausgerechnet für Anāhīd, Göttin des Wassers, vom ersten Sāsāniden Adašīr ein Feuertempel in Istaḫr errichtet. – Der Šāhānšāh Šāpuhr bekennt sich jedenfalls als Förderer des Zoroastrismus: WIESEHÖFER, Persien, S. 223; die Selbstdarstellung Kirdīrs hierbei ebd. S. 266f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Art Staatsreligion der Hormuzdpriester Kirdīr propagierte, und wie verhielt sich dieser wiederum zu einer eher volkstümlich weiterlebenden altpersischen Religion mit der Göttin Anahita (mpers. *Anāhīḏ*) im Mittelpunkt[5]? Wem war das Königshaus mehr verbunden, Hormuzd oder Anāhīḏ, von deren Priestern der Stammvater Sasan einer gewesen sein soll[6]? Beide Gottheiten hatten im 6. Jh. Bedeutung. Ferner könnte eine Unterscheidung des medischen Magiertums von einem persischen Zoroastrismus notwendig sein, welche – erst unter den Sāsāniden – teilweise verschmolzen wären[7]. Doch noch Šāhānšāh Hormizd IV. (Ende 6. Jh.) unterscheidet Magier und Zoroastrier und will seine Herrschaft unter anderem auf die beiden stützen[8]. Schließlich gab es eine Art Gottkönigtum, in welchem aber Herrscher und die eigentlichen Götter noch unterschieden waren[9]. Die syrische Überlieferung verwendet dagegen nur den einen Begriff *mḡūšūṯā*[10], was den überall verbreiteten Feuerkult reflektiert, und beschäftigt sich sonst eher mit der Abwehr von „Magie" im Sinne von Zauberpraktiken[11], sowie von der unterstellten Anbetung von Elementen[12].

Zusätzlich hatte seit Ende des 5. Jh.s die religiös-sozialpolitische Bewegung der Mazdakiten eine wichtige Rolle gespielt[13]. Deren Einfluss hatte bereits Chosrau I.

5 Über das „Weiterleben" von Anāhīd in islamischer Zeit als in die Nachkommenschaft Mohammads eingeheiratete Prinzessin, und bis heute bei den Parsen als *Bibi Nāhīd*, „Herrin Nahid", s. M. BOYCE, Anāhīd.

6 SCHIPPMANN, Grundzüge S. 93ff. WIKANDER z. B. legt das größere Gewicht auf den Anahitakult. Allerdings war Kirdīr, der alle anderen Religionen bekämpfte, Hormuzd- *und* Anāhīḏpriester – letzteres passt gar nicht zu Zoroaster: ebd. S. 28ff. – Zum Stammvater Sasan: ebd. S. 11f. – Zu Šāpuhr als Zoroastrier s. WIESEHÖFER, Persien, S. 222.

7 Vielleicht waren die *mōbads* Priester in Medien und die *herbads* in Fars. WIDENGREN nimmt eine Verschmelzung an: SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 93.

8 Chosraus I. Nachfolger Hormizd IV. stellte in seiner „Regierungserklärung" die beiden Religionen sogar mit Christentum und Judentum auf eine Ebene, s. FIEY, Jalons, S. 97.

9 WIESEHÖFER, Persien, S. 221, unterscheidet die zwei Begriffe „Gott" für König (*bay*) und Ohrmazd (*yazd*).

10 Nach PAINE-SMITH, Thesaurus, zum Wort *mḡūšā*, von Zend *mōḡu*, Feuerverehrer. Der Märtyrer Georg benutzt nur das offenbar pejorativ gemeinte Wort *pwrykyšyh* (fehlt in den Wörterbüchern; evtl. mit dem Bestandteil *πῦρ*?), sieht aber die Essenz dieser Religion ebenfalls in der Feueranbetung: BRAUN, Akten, S. 262f.

11 Vor Zauberern (*ḥarrāšē*) und Hellsehern (*qīṣōmē*) warnt Kanon III der Synode von Ezechiel 576: CHABOT, Synodicon, S. 116 (syr.)/375 (frz.). Ob WILLIAMS, Zoroastrians, S. 43, diese „Magie" zu Recht auf die „Mager" bezieht, muss fraglich bleiben: hier wird ein Wasserritus und Dämonenanbetung als religiöser Kontext genannt.

12 Z. B. Bāḇai zählt Zarathustra in seinem Kommentar zu Evagrios neben Mani und Bardaisan zu denen, „die der Materie Verstand zuschrieben, und Elemente Götter nannten": FRANKENBERG, Euagrius, S. 167. Vgl. auch Bāḇais Angriff auf die Feueranbetung aus dem Munde des Märtyrers Georg (BRAUN, Akten, S. 263).

13 Der Mazdakismus ist eine Bewegung innerhalb des Zoroastrismus mit Anteilen des Manichäismus, die inhaltlich schwer erforschbar ist, aber revolutionäre Auswirkungen hatte. Kavad, der Vater Chosraus I., unterstützte sie zunächst, wurde daraufhin durch eine Revolte derselben abgesetzt, konnte sich aber wieder etablieren und herrschte dann, indem er darauf achtete, den Mazdakiten nicht mehr zu viel Spielraum zu geben. Dies könnte der Grund sein, dass Kavad seinen drittältesten Sohn und Mazdakismus-Gegner Chosrau I., anstatt seinen ältesten

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bei seiner Thronbesteigung gewaltsam gebrochen, während (oder weil) sein rivalisierender Bruder die Mazdakiten begünstigt hatte. Ihre Anhängerschaft hatte weiter Bestand, wie sich erst ab dem 7. Jh. aus eigenen Quellen ablesen lässt, aber nicht mehr als Bewegung mit politischer Macht. Seit Chosrau I. kann von einer Restauration persischer Religion im Königshaus ausgegangen werden, aber nicht zu Gunsten der zoroastrischen Hierarchie: Er ließ von dieser seine Religionspolitik nicht mehr beeinflussen[14]. Hier sind machtpolitische Gesichtspunkte womöglich stärker angesprochen als inhaltliche Überzeugungen. Immerhin hat Chosrau I. in seiner Staatsreform (s. u.) den sozialen Gedanken aus der Bewegung des Mazdakismus aufgenommen.

Aus der Vielschichtigkeit der persischen Religion sei ein weiteres Element erwähnt. Es handelt sich um den von Apokalyptik bzw. Millennarismus geprägten Blick auf Geschichte und Wirklichkeit. Dies kann für den Usurpator Bahrām belegt werden, welcher 590 versuchte, an Stelle von Chosrau II. den Thron zu besteigen (s. u. 4.2 a). Als Bahrām VI. griff er die zoroastrische Geschichtsperiodisierung in einer Form auf, wonach er sich selbst als Heilsfigur eines soeben anbrechenden „elften" Millenniums stilisieren konnte[15]. So etwas haben wiederum Chosrau I. oder II. nicht getan, obwohl das Königshaus sich durchaus mit der Datierung von Epochen befasst hat[16].

Von Bedeutung ist, dass im 6. Jh. die älteren persischen Gottheiten wieder zur Geltung kamen – hier spielt Chosrau II. eine Rolle, wie zu sehen sein wird. Genauso stammen aus dem 6. Jh. neue Feuertempel, die mit dem Zoroastrismus zu verbinden sind[17]. Chosrau I. hatte eine erste Sammlung der zoroastrischen Bücher, des Avesta, veranlasst, und unter Chosrau II. wurden sie in einer revidierten Version anerkannt[18]. Unter seiner Ägide wurde ebenso die nationale Geschichtsschreibung auf den neuesten Stand gebracht, in deren Datierung Zarathustra eine zentrale Rolle spielt[19].

Sohn und Mazdakismus-Anhänger Kavuš als Nachfolger favorisierte: SCHIPPMANN, Grundzüge S. 46–52; WIESEHÖFER, Persien, S. 278–80.

14 Es kam nun vor, dass der Šāhānšāh zum Christentum konvertierte Zoroastrier protegierte, die nach der Vorstellung der zoroastrischen Hierarchie (und nach offiziellem Recht) der Todesstrafe verfallen wären. Dazu s. u. S. 41ff.

15 SHAHBAZI, Xwaday-Namag, S. 222f, nach Firdausis Šāhnāme: „Clearly, he [Bahram] regarded himself as the expected Saviour with whom the eleventh Zoroastrian millennium was hoped to begin". – Eine Weltalterspekulation kannte auch der Zervanismus, von dem aber wiederum nicht klar ist, wie er sich zum Zoroastrismus verhielt, SCHIPPMANN, Grundzüge S. 97 mit 94. – Der Millenarismus auf christlicher Seite wird in der Traditionsgeschichte (Kap. 8.5 a) nur kurz anzusprechen sein, da er bei Šuḇḥālmāran keine Rolle zu spielen scheint.

16 SHAHBAZI, Xwaday-Namag, S. 223, nennt eine Konferenz unter Chosrau I., auf welcher die Astronomen des Reichs das Geburtsdatum Zarathustras diskutierten.

17 SCHIPPMANN, Grundzüge S. 98–102.

18 SCHIPPMANN, Grundzüge S. 97f und SHAHBAZI, Xwaday-Namag, S. 216.

19 SHAHBAZI, Xwaday-Namag, S. 214, datiert die Revision dieses X^{w}adāy-nāmag (Herren-Buchs), welche eine Ausdehnung Persiens wie nur zu Chosraus II. Zeit kennt, entsprechend ins Jahr 620.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

c) Kirchenpolitik Persiens

Es gab von Alters her wenige Grundmotive für die Christenverfolgung im persischen Reich. JÁNOS JANY erschließt drei Ziele solcher Maßnahmen: Wahrung der politischen Interessen, der offiziellen Religion des Zoroastrismus, und der öffentlichen Sicherheit[20]. Christsein konnte der Kollaboration mit dem byzantinischen Feind verdächtig machen; Glaubensabfall vom Zoroastrismus schwächte die vorherrschende Religion. Hier wird also jeweils nicht das Christentum an sich verfolgt. Dabei gilt, wie in der Literatur einmütig festgestellt wird: Im 6. Jh. gab es keine allgemeine Christenverfolgung mehr[21].

Es mag dem gewonnenen Sicherheitsgefühl der Perser zuzuschreiben sein, dass das Christentum nicht mehr in dem Maße wie zuvor als potentieller Staatsfeind betrachtet wurde. Umgekehrt war aber der Verzicht auf Christenverfolgung eine Bedingung für den Friedensvertrag von 561 mit Byzanz[22]. Es dürfte ferner auch die gewachsene Toleranz des Šāhānšāh eine Rolle gespielt haben (sie zeigt sich darin, dass der Hof anfing, die Glaubensbekenntnisse aller Religionen zu sammeln[23]) und seine eigene Emanzipation gegenüber einer „Staatsreligion" der Religionsführer[24] (er schützte sogar Christen vor der Belästigung durch Vertreter der persischen Religion[25]). Sodann war der Šāhānšāh auf die christliche Bevölkerung inzwischen auch angewiesen. Christen fanden als Handwerker und Händler, aber auch als Grundherren Eingang in die höheren gesellschaftlichen Schichten[26], in einem Fall sogar als General[27]. Eine ältere These untersucht schließlich den anziehenden

20 JANY, Criminal Justice. Es wird nur die Todesstrafe angewandt, Gefängnisstrafe nur präventiv. Dabei gelten die Maßnahmen als Wohltat: Strafen retten nach persischem Verständnis die Seele eines Täters.

21 Zum Ganzen J. RIST, Verfolgung. Hinrichtungen aus ersterem Grund haben auf legaler Basis durchgehend stattgefunden, wenn auch längst nicht konsequent: Am bekanntesten ist die Ausnahme des Konvertiten Mār Aḇā (Mitte des 6. Jh.), der Katholikos werden konnte, vom Großkönig vor der Hinrichtung beschützt wurde, „nur" ins Exil geschickt wurde, und von Aserbaidschan aus die Kirche weiter leiten konnte. Derselbe Großkönig hat aber durchaus auch Konvertiten hinrichten lassen. Christenverfolgungen aus dem zweiten Grund, wegen Verdachts auf Feindesnähe (vgl. BROCK, Case), gab es im 6. Jh. kaum. Der Schutz vor Verfolgung war Bestandteil von Friedensverträgen mit Byzanz. Aber auch hier gibt es Ausnahmen; es heißt von Abraham, dem Leiter der Schule von Nisibis, also einer nach Westen ausgerichteten Grenzstadt, dass er wegen angeblichen Kontakts nach Konstantinopel Schwierigkeiten bekam und nur durch ein Wunder vor dem Tod gerettet wurde. Vgl. VÖÖBUS, School, S. 149–59.

22 Wie schon unter Bahram V. der Friedensvertrag von 422: RIST, Verfolgung, S. 38 und 33; FIEY, Jalons S. 94 nennt zwei Verträge 557 und 561.

23 So geschehen unter Kavaḏ I; zu diesem Zweck verfasste Elīšā, Schulleiter von Nisibis, ein (nicht überliefertes) umfassendes Credo: VÖÖBUS, School, S. 127.

24 S. o. S. 39 das zu Chosrau I. und seiner Politik gegen den Mazdakismus gesagte. Vgl. FIEY, Jalons, S. 98: „Si le roi utilise les Chrétiens c'est parce qu'il en tire profit, et parce qu'ils l'aident à limiter l'influence de la caste sacerdotale et à montrer son dédain aux mages invieux."

25 BROCK, Case, S. 5: „more than on one occasion". Wichtigstes Beispiel ist der Katholikos Mār Aḇā. Von Anfang an waren Vertreter des Zoroastrismus als Betreiber von Verfolgungen aufgetreten: Kirdīr im 3. Jh. (RIST, Verfolgung, S. 27–9) und Mihr-Narsē (ebd. 32–35).

26 WIGRAM, Assyrian Church, S. 230.

27 BROCK, Case, S. 11: Es war der Konvertit Gregor, der unter Kavad I. gegen den Westen zog.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Faktor des Christentums auf Adel und Königshaus, entweder unter Einfluss der christlichen Sergios-Verehrung, oder auf Grund des angenommenen gleichzeitigen Verfalls des Zoroastrismus[28].

Eine Frau Chosraus I. war Christin, und beider Sohn Anōšaḡzād folgte ihrem Glauben, ohne mit Todesstrafe belegt zu werden. „A fact that points to the increasing influence of the Christian movement in higher Iranian circles and of an unusually tolerant attitude toward its presence there“[29]. Chosraus I. Mutter stiftete ein Kloster, er selbst führte Religionsgespräche mit den Christen[30].

Es gilt also: „Mit Pērōz [gest. 484] endet die Phase der auf einen größeren Personenkreis ausgedehnten Christenverfolgungen. So sind spätere Berichte über Martyrien persischer Christen zumeist individueller Natur. Fast durchgängig handelt es sich um Konvertiten aus den Reihen des Zoroastrismus“[31]. Die Kirche

28 Diese Anziehungsthese, die von einer geistigen Überlegenheit des Christentums gegenüber der persischen Religion ausgeht, und umgekehrt einem „Verlust an religiöser Substanz innerhalb des Mazdaismus“, rührt von NYBERG und WIDENGREN her, referiert bei WIESSNER, Heiligenkult, S. 142f. Als Hinweis für den Verfall zieht man die bei CHRISTENSEN, Iran, S. 491 referierten Regelungen des Dēnkart heran, welche „die Häresie, den Neid, die Vernachlässigung, die wirtschaftliche Betätigung, die Überbewertung von Nebensächlichkeiten, und Untreue in religiösen Dingen“ abwehren wollen. Das weist aber gerade auf Reform, und nicht auf reinen Verfall hin. WIESSNER selbst, a. a. O. S. 149ff, modifiziert die Anziehungsthese, indem er die für Perser neue Attraktivität des Christentums darin entdeckt, dass ein neuer christlicher Heiligentypus wie der des Sergius, Pethion oder Qardaḡ Elemente des iranischen Heldentums in sich integriert. Er kommt zu dem Schluss: „Die Sergios-Verehrung des Großkönigs im byzantinischen Machtbereich und das Auftreten von mit Sergios wesensmäßig verwandten nationaliranischen Heiligen wie Qardaḡ in der christlichen religiösen Vorstellungswelt des spätsāsānidischen Iran sind vielleicht Ausdruck einer religiösen Erneuerung Irans unter dem Vorzeichen des Christentums“, ebd. S. 155. Es ist angesichts etlicher Konversionen klar, dass das Christentum auch für die iranische Oberschicht interessant gewesen sein muss, und dass kulturelle Anknüpfungspunkte dafür förderlich waren. Dennoch reicht die These WIESSNERS an zwei Punkten vielleicht nicht ganz aus. Erstens erklärt sie nicht, warum die Christenverfolgung im persischen Reich bereits Ende des 5. Jh. nachließ: denn den neuen Heiligentyp eruiert WIESSNER erst für das Ende des 6. Jh.s und im Zusammenhang mit der Sergiosverehrung Chosraus II. Zweitens muss sich die Oberschicht der Perser doch mehrheitlich bedroht und verletzt gefühlt haben, wenn sie Apostaten verfolgte, die dadurch unfreiwillig zu solchen Helden wurden. Natürlich scheint Sergiosverehrung für Chosrau wirklich interessant gewesen zu sein; dazu s. u. S. 65f. Im Übrigen kann neuerdings KEY FOWDEN, Barbarian Plains, S. 121–28 im Zusammenhang der miaphysitischen Arabermission ganze neue Ursachen für das Vordringen des Sergioskults nach Osten aufzeigen. – WIESSNER schrieb seine These unter dem Eindruck der 2500-Jahrfeier des Iran unter Reza-Schah Pahlevi, einem Staatsmann, welcher selbst eine Politik der Aufnahme westlicher Kultur unter Wahrung persischer Identität betrieb.

29 MOFFETT, History, S. 224. Allerdings wurde dieser Prinz zum Anführer eines Aufstands, was zur Intervention Mār Aḇās führte und letztendlich doch die Bestrafung des Prinzen nach sich zog: er wurde geblendet.

30 FIEY, Jalons S. 95; vgl. WIESEHÖFER, Persien, S. 290, zum chistlichen Philosophen Paulos.

31 RIST, Verfolgung, S. 37. BROCK, Case, S. 5, sieht als Grund der auf das 4. und 5. beschränkten Massenverfolgungen „the suspicion that Christians favoured the enemy”, der danach wegfiel.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

war nicht mächtig, aber durch das *Millet*-System in den Staat integriert[32], und Chosrau I. hat den Katholikos Mār Aḇā, obwohl Konvertit, sehr respektiert[33]. Der letzte wegen Konversion hingerichtete Katholikos war 483 Mār Baḇowai gewesen[34]. Im Gegenzug für seinen Schutz wurde der Šāhānšāh 576 in die Fürbittenlisten der ganzen Kirche des Ostens aufgenommen[35].

Speziell in Nisibis – der Grenzstadt – konnte man allerdings nach wie vor leicht der Kooperation mit dem „Feind" bezichtigt werden, wie es bei Abraham d-Bēṯ Rabbān Mitte des 6. Jh.s der Fall gewesen zu sein scheint. Erst recht nachdem Justinian sich 534 vom Dialog mit dem Miaphysitismus abgewandt hatte (s. u.), war eine Versöhnung der byzantinischen und der persischen Christen theoretisch greifbar[36]. „Nur durch ein Wunder" konnte Abraham von den Anschlägen des *Marzban* (Statthalters) von Nisibis gerettet werden. Die ganze Schule wurde nach 540 für zwei Jahre geschlossen, zu Gunsten der neu gegründeten Schule des Mār Aḇā in Ktesiphon[37]. Aber auch diesen konnte der Respekt des Šāhānšāh nicht mehr vor den Anklagen der Magier schützen: Insbesondere wegen seiner eigenen Konversion und seiner Missionsbemühungen war er diversen Anschlägen ausgesetzt und verbrachte die meiste Zeit seines Katholikats in Gefängnis und Exil, wenn er auch nicht zum Blutzeugen wurde[38]. Andere wurden es[39], und gleichzeitig mit der Schutzgarantie für das Christentum 561 erneuerte Chosrau I. das Verbot

32 Dies ist nach BROCK, Case, S. 12, jedenfalls aus den Verhältnissen der islamischen Zeit zu rekonstruieren. „Indeed, in embryo, all the main elements of the Ottoman millet system were already present".

33 MOFFETT, History, S. 221f. Chosrau lässt Mār Aḇā sogar einen protokollarischen Fehltritt durchgehen, der einen persischen Beamten das Leben gekostet hätte: MOFFETT, History, S. 231f.

34 MOFFETT, History, S. 196.

35 BROCK, Case, S. 11.

36 MOFFETT, History, S. 217: „No longer Monophysite, the enemy in Byzantium seemed in Persian eyes once again to be moving toward theological reconciliation with Persia's own troublesome minority, the Nestorians".

37 Das Ganze nach VÖÖBUS, School, S. 149–58. Die Vorwürfe gegen diesen erfolgreichsten Schulleiter von Nisibis (ein Höhepunkt von 1.000 Schülern wurde erreicht) sind äußerlich gegen das Kreuzsymbol gerichtet, das Abraham an seiner Tür angebracht hatte, und das ihn wohl prowestlich aussehen ließ – die Ostsyrer kannten diesen Brauch nicht. In der Tat schweint Abraham zu Verhandlungen mit Kaiser Justinian den Lehrer Paulos „den Perser" gesandt (der auch einen brieflichen Bericht darüber hinterlassen hat: nach VÖÖBUS im Jahr 533, zusammen mit Mār Aḇā, der damals auch Lehrer in Nisibis war; nach anderen erst 551. Die Datierung hängt auch mit der Identität des Paulos zusammen, vgl. dazu VÖÖBUS, School, S. 170f und 179f, zum Näheren s. u. Anm. 55). Die vorübergehende Suspendierung der ganzen Schule durch Chosrau I. (etwa 540–42: vgl. ebd., S. 155–58), und die Behinderung des Katholikos Mār Aḇā bei seinem Versuch, in der Diözese Ordnung zu schaffen, weisen auf machtpolitische Hintergründe, die nicht näher zu durchschauen sind, und es vorerst unmöglich machen, Abrahams wahre Absichten zu erkennen.

38 MOFFETT, History, S. 222–4. Ein weiterer Grund für Zoroastrier, den Christen abgeneigt zu sein, kann auch deren unter Aḇā verstärkte Abgrenzung von persischer Heiratspraxis und von persischem Opferfleisch gewesen sein.

39 Dazu s. u. 4.2 (b).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Konversion[40]. Und als Mār Aḇā sich weigerte, mit dem Šāhānšāh nach Westen in den Krieg zu ziehen, soll es doch wieder zu „Exzessen" gegen Christen gekommen sein[41].

Nicht nur das persische Reich hat sich in seiner Haltung gegenüber dem Christentum geändert, auch die Christen hatten ihre Position verschoben, und dadurch ihre eigene Sicherheit begünstigt: Gemeint ist die gewachsene Unabhängigkeit der Kirche des Ostens von der Kirche des byzantinischen Staats. Dabei ist es hier unwichtig, inwiefern man aus theologischer Überzeugung oder aus politischem Kalkül gehandelt hat, wenn z. B. Barṣaumā dem Šāhānšāh Pērōz 484 ausdrücklich schrieb: „Wenn nicht... das Bekenntnis der Christen in deinem Territorium anders geübt wird als in griechischem Territorium, wird ihre Zuneigung und Loyalität dir gegenüber nicht bestehen bleiben"[42]. Unten wird über die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen Ost und West mehr zu sagen sein. Allerdings brach man die Einheit mit dem Westen in keiner Weise abrupt ab. Man wandte sich im Osten noch 544 den Beschlüssen von Chalzedon 451 zu[43], musste aber bereits der Verurteilung des Nestorius von 431 abgeneigt sein, und ebenso dann der Verurteilung der antiochenischen Theologen Theodor, Theodoret und Ibas von 553 (den „Drei Kapiteln"). Erst 585 folgte auf der Synode der Kirche des Ostens ein explizites Bekenntnis zu Theodor und damit die implizite Gegenposition zur byzantinischen Kirchenpolitik. Und dennoch übte Katholikos Īšōʿyaʰḇ I. 586/7 in Aleppo Kirchengemeinschaft mit Konstantinopel als offizieller Gesandter des „liberalen" Šāhānšāhs Hormizd IV.[44]

Damit geht auch ein wachsendes Bewusstsein der Eigenständigkeit gegenüber der Westkirche einher, als der Katholikos zuerst zur höchsten kirchlichen Instanz erklärt wurde, und dann erstmals 585 offiziell als Patriarch tituliert wurde[45]. So

40 RIST, Verfolgung, S. 38.

41 FIEY, Jalons, S. 96.

42 BROCK, Case, S. 7ff, belegt das grundsätzliche Loyalitätsproblem mit Beispielen von Aphrahat, von dem Märtyrer Peroz, und vor allem von Barṣaumā, dem Bischof von Nisibis. Das Zitat S. 9. Vgl. dazu RIST, Verfolgung, S. 36: „Nicht zuletzt die Freundschaft zwischen dem nestorianischen Metropoliten Barṣaumā von Nisibis und dem Großkönig fördert diese Entwicklung [zum Frieden] weiter". Aber es handelt sich hier um sehr unstabile Entwicklungen, auch danach im 5. Jahrhundert kam es wieder zu Verfolgungen.

43 Die Synode Mār Aḇās 544 nahm das Chalzedonense an, die seines Nachfolgers Josef 554 zeigt nur noch Anklänge an dessen christologische Formulierungen, „lässt jedoch keinen direkten Bezug erkennen": WINKLER, Geschichte, S. 36.

44 WINKLER, Geschichte, S. 37. WINKLER sieht in den Aussagen der Synode von 585 auch eher eine Abgrenzung zu Ḥnānā von Nisibis. Zu diesem s. u. S. 94. Als Quelle zur Gesandtschaft Īšōʿyaʰḇs z. B. GISMONDI, Maris, S. 27, wo die Übereinstimmung des Bekentnisses und die Interkommunion beider Kirchen betont wird.

45 Selbständigkeit zeigte die persischen Kirche bereits auf den Synoden von 410 und 424: HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 91 – Auf der Synode Īšōʿyaʰḇs I. 585 erfolgt eine theologische Untermauerung der Hierarchie der Kirche des Ostens, wonach der Hl. Geist „für den Orient ... ein fünftes Patriarchat erwählte" (Kanon 29): WINKLER, Geschichte, S. 36. Im 5. Jh. hatte Jerusalem als das 5. Patriarchat der byzantinischen Kirche gegolten. Wenn in den Konzilsakten unter dem Datum 424 der Katholikos bereits Patriarch genannt wird, ist das auf

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

brauchte ein Šāhānšāh die Christen seines Reichs nicht mehr so dringend des Verrats zu verdächtigen.

Das neue Verhältnis des Šāhānšāh zum Christentum ist schließlich nicht nur von Entspannung geprägt, sondern im Gegenzug von aktiver Einflussnahme[46]. Schon vorher hatten Herrscher auf die Synoden eingewirkt: „In the early fifth century it is with Yazdgard I's authorization that the synod of Seleucia convened (410), and many later synods specifically refer to the Shah's initiative in such matters". Dieser Einfluss zeigt sich nun im 6. Jh. auch bei der befristeten Schließung der Schule von Nisibis Mitte des 6. Jh.s, und erst recht bei der Wahl von Mār Aḇās Nachfolger Josef: „It was no secret that the voice of the shah was by now as loud in patriarchal elections as that of all the bishops combined. He not only had the right of nomination, but also unlimited powers of pressure, and he exercised both."[47]

Wenn nun Chosrau I. kein Feind des Christentums mehr war, so wurde noch mehr sein Sohn und Nachfolger, Hormizd IV. (579–90), seitens der ostsyrischen christlichen Autoren wegen seiner religiösen „Toleranz" gelobt[48]. Er vertrat selbst den Anspruch, sich in seiner Herrschaft auf *vier* in seinem Reich befindlichen Religionen zu stützen, d. h. auf Christentum und Judentum zusätzlich zu Zoroastrismus und Magiertum[49]. Auch entsandte er den Katholikos Īšōʿyaʰḇ I. zum römischen Kaiser Maurikios, und ließ damit die Kircheneinheit mit den Patriarchen von Konstantinopel und Antiochia, Kyriakos und Gregor, zu[50]. Damit war die Problematik des „case of divided loyalties"[51] mehr oder weniger aufgelöst. Die arabische Nachwelt stimmte in das Lob insofern ein, als sie Hormizd IV. als einen Herrscher ansah, der die Schwachen und Unterdrückten förderte, den Adel dagegen, die höheren Offiziere und den (zoroastrischen) Klerus verfolgte. Ein ganz anderes, negatives Bild dieses Šāhānšāh wurde entsprechend in diesen Kreisen gepflegt, und auch im feindlichen Byzanz[52]. Die gegenüber dem Adel ganz intolerante Haltung Hormizds sollte später seinen Untergang zur Folge haben.

---

die Redaktion unter Timotheos (spätes 8. Jh.) zurückzuführen; so FIEY, Jalons, S. 17 und 77–85. FIEY zeichnet hier aber die Entwicklung des Patriarchentitels nach, die zwischen Mitte des 5. und Mitte des 6. Jh. erfolgte, und unterscheidet davon die Thematik der realen Hegemonie der Kirche des Ostens. ABRAMOWSKI, Bischof, S. 54, zeigt jetzt auch, dass es Mār Aḇā war, der den Titel erstmals führte als neuen üblichen Titel eines Obermetropoliten.

46 BROCK, Case, S. 4

47 Beide Zitate MOFFETT, History, S. 232.

48 FIEY, Jalons, S. 97. WIESEHÖFER, Persien, S. 282ff, betont überhaupt, dass es in Persien wohl keine durchgehende Staatsreligion wie im römischen Reich gab, und entsprechend keinen grundsätzlichen Antagonismus zum Christentum, und versucht jede Verfolgung entsprechend mit der aktuellen Situation zu erklären. Ebd. S. 286 resümiert der Autor: „Beim Umgang mit Minderheiten handelten staatliche und religiöse Autoritäten nicht immer im Einklang miteinander".

49 NÖLDEKE, Tabari, S. 268.

50 S. o. und WINKLER, Geschichte, S. 37.

51 BROCK, Case, Titel.

52 CHRISTENSEN, Iran, S. 44–43. Es ist (übertrieben?) von 13.600 exekutierten Gebildeten die Rede, und z. B. vom Tod des obersten *Mobāḏ* Zaradušt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

d) Kirchenpolitik seit Justinian

Im Westen unterscheidet sich die Lage in zweierlei Hinsicht. Zum einen betrieb Justinian aufgrund seines Selbstverständnisses eine wesentlich aktivere Kirchenpolitik als die Perser; zum anderen ging es um die Frage der konfessionellen Spaltung. Justinian rang sich, nicht nur wegen seiner miaphysitischen Ehefrau Theodora, sondern auch mit dem Ziel des Religionsfriedens, zunächst dazu durch, von der Verfolgung der Miaphysiten (s. u.) abzusehen und 531–33 Religionsgespräche mit deren hohen Vertretern aufzunehmen[53]. Doch einige von ihnen kehrten nach Auffindung eines Kompromisses sofort wieder zu ihren Maximalforderungen zurück, so dass Justinian wieder begann, sie scharf zu verfolgen[54]. Abgesehen von diesem Misserfolg brachte dieses Verfahren automatisch die Kirche des Ostens ins Abseits, welche sich in ihrem Selbstverständnis dem Chalzedonense noch nahe fühlte. Zwar war diese Kirche Persiens durchaus ein- oder wahrscheinlich zweimal bei den Religionsgesprächen Justinians geladen und vertreten, aber offensichtlich ohne Auswirkung[55]. Selbst die Anhänger des Chalzedonense hatten schon Schwierigkeiten, dem Kaiser in den Kompromiss zu folgen. 553 verhalf Justinian dann beim 6. ökumenischen Konzil einer neuchalzedonensischen Theologie zum Durchbruch, die manche Anliegen der Alexandriner aufnahm, aber wiederum ohne damit die miaphysitische Bewegung an sich binden zu können. Zudem wurden auf diesem Konzil von 553 die „drei Kapitel“ verurteilt und damit die Kirche des Ostens kompromittiert, vielleicht nur, um einige Miaphysiten zu gewinnen (dann aber vergeblich). Der Metropolit Paulos, der anscheinend mit echtem Einigungsinteresse 562 zum Glaubensgespräch nach

53 HAUSAMMAN, Christusbekenntnis, S. 83–85.

54 Als Grund für die fehlende Akzeptanz durch die Miaphysiten nennt BROCK, Conversations, S. 226f., dass Justinian ihnen zwar theologisch viel zugestanden hatte, nicht aber einen Platz in der Hierarchie. Das würde auf eine Duldung, nicht auf einen Dialog hinauslaufen. FREND, Nationalism, S. 29 beschreibt außerdem, dass die Mönche, von denen jeder miaphysitische Bischof der alexandrinischen Kirche der letzten vierzig Jahre abhängig war, quasi immun gegen jede Verhandlung reagierten: „These Acephaloi as they came to be called, as their leadership was anonymous, represented an uncompromising element among the Egyptian Christians, especially the monks...“ Dies ging einher mit der wirtschaftlichen Autarkie gerade der Klöster (ebd. S. 34f), die einen Kompromiss unnötig scheinen ließen.

55 Aus den inkonsistenten Angaben werden allgemein zwei Besuche im Westen von zwei verschiedenen Trägern des Names Paulos rekonstruiert (z. B. VÖÖBUS, School, S. 152f). Für die Gespräche Justininans von 531/3 wird bei Barḥaḏbšabbā ein *Lehrer* Paulos der Schule von Nisibis genannt, gesandt vom Schulleiter Abraham. Allerdings ist nur ein Gespräch des Paulos mit dem *Manichäer* Photeinos überliefert (griech. MIGNE, Disputationes Photini). Für ein Gespräch, in welchem Justinian sich angeblich von einer 2-*qnōmē*-Christologie habe überzeugen lassen, nur um dann „Diodor und seine Freunde“ in Konstantinopel (als 553) dennoch zu verurteilen, nennt die Chronik von Seʿert den *Metropoliten* Paulos von Nisibis, der im Auftrag des Šāhānšāh Chosrau I. unterwegs gewesen sei. Dabei sei u. a. sogar auch Īšōʿyaʰḇ von Arzūn gewesen, der spätere Katholikos; immerhin sagt der Chronist, die Kontroverse (arab. *al-munāḍira*) sei aufgeschrieben worden (alles nach SCHER, Chronique II, S. 187f); die Aufzeichnung scheint in einem miaphysitischen Exzerpt erhalten zu sein (frz./syr. GUILLAUMONT, Justinien, S. 61–66/67–72).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Konstantinopel ging, konnte dort offenbar ein ostsyrisches Bekenntnis vortragen[56]. Das klingt in sich widersprüchlich, und es hat sich auch kein Erfolg eingestellt – man sollte davon ausgehen, dass eine Polarisierung wiederholt aufgetreten sein dürfte. Es ist daran zu erinnern, dass so unterschiedliche Personen wie Abraham von Bēṯ Rabbān und dann Ḥnānā von Adiabene wahrscheinlich wegen Unionsbemühungen dem Vorwurf der Abtrünnigkeit ausgesetzt waren (s. u. 4.4 a), währende Bāḇai der Große entweder die Politik oder die Theologie Justinians in einer Streitschrift angegangen ist[57]. Die Bemühung des Justinian um die Glaubensunion ist also nicht nur im Westen erfolglos geblieben[58], sondern sie war auch im Osten nicht durchführbar.

Nach Justinian bemühte sich erst Heraklios hat wieder intensiv um eine solche Politik (s. u. 4.3 d). Maurikios, der übernächste Kaiser, galt als tolerant und soll die Parteien in Frieden gelassen haben[59]. Aber auch er pflegte den Kontakt zur Kirche des Ostens, empfing den Katholikos Īšōʿyaʰḇ 586 I. zur Eucharistie, nachdem dessen Orthodoxie vom byzantinischen Patriarchen bestätigt worden war, und unterhielt auch Briefkontakt zum nachfolgenden Katholikos Saḇrīšōʿ[60].

e) Der christologische Streit

Die Anfänge der konfessionellen Spaltung in der Frage der Christologie liegen bis zu zwei Jahrhunderte vor der von uns zu besprechenden Zeit[61]. Angelegt war er in den unterschiedlichen Schulen: Alexandria mit seiner Bibelauslegung im vierfachen Schriftsinn, und seiner Christologie, die auf die volle Wahrung der Gottheit Christi besonders Wert legte, und Antiochia mit seiner eher buchstäblichen und auch typologischen Schriftauslegung, und seiner Christologie, die außer dem Gottsein Christi auch sein Menschsein absichern wollte. Angestoßen wurde der Dissens durch den Streit 428/9 zwischen dem Alexandriner Kyrill und dem Antiochener Nestorius um die Bezeichnung der Maria als „Mutter Gottes“ oder „Mutter Christi“. Nun wuchs die Unvereinbarkeit der sich weiterentwickelnden

56 Dass Metropolit Paulos als echter „Nestorianer“ gleichzeitig echtes Interesse an einer Einigung mit Byzanz hatte, auch aus politischen Gründen, zeigt LEE, Evagrios.

57 Eine inhaltlich nicht näher bekannte Justiniankritik lag vor im Werk „Gegen Justinian“ Bāḇais des Großen, worauf dieser in seinem Liber de Unione selbst Bezug nimmt, s. CHEDIATH, Christology, S. 30.

58 So ALOIS GRILLMEIER, Jesus der Christus II/2, S. 496, zusammenfassend.

59 HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 118f. Nach HAINTHALER, Anastasios, S. 376, ordnete Maurikios auch ein Religionsgespräch mit den Miaphysiten an. Die Chronik von Seʿert überliefert Konträres: der Aussage von Maurikios' Friedliebigkeit (SCHER, Chronique III, S. 499) steht die andere gegenüber, dass er treuer Dyophysit gewesen sei, der die Gegner exiliert und ihre Kirchen enteignet habe (ebd. S. 461).

60 Diese Kontakte betreffen nach der Chonik von Seʿert einmal den Austausch von Kriegsgefangenen, aber auch die Bitte Saḇrīšōʿs um ein Stück der Kreuzesreliquie. Der Bitte musste gleich zweimal nachgekommen werden, weil ein erstes Stück von Chosrau II. für Šīrīn beansprucht worden sein soll: SCHER, Chronique III, S. 493.

61 Dazu ausführlich GRILLMEIER, Jesus der Christus I; knapper z. B. HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 1–61; MOFFETT, History, S. 168ff.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Lehren ihrer Anhänger zunehmend. Die eine Partei bildete ihre „miaphysitische" Lehre von der einen göttlichen Natur Christi aus, die anderen die „dyophysitische" Lehre von den zwei Naturen Christi in einer Person. Dabei versteht sich die Glaubensformel des Konzils von Chalzedon 451 als gemeinsame Basis einer orthodoxen Christologie, der Vertreter beider Seiten zustimmen konnten[62]. Dennoch vertiefte sich die Spaltung in der Folgezeit, und die beiden genannten Lehrmeinungen wurden erst jetzt in ihrer Unterschiedlichkeit ausgeprägt. Es spielten dabei menschliche Schwäche sowie Organisations- und Übersetzungsprobleme eine Rolle[63]; die Kommunikation war durch Machtpolitik der Patriarchen, der Kaiser und ihrer Ehefrauen getrübt, sowie durch verletzte Frömmigkeitsideale[64]. Es ist nicht Aufgabe dieser Arbeit, der Frage nachzugehen, inwiefern die damals vorgenommenen Abgrenzungen sachlich zutreffend sind.

Nach Chalzedon 451 tauchten neue Fragestellungen auf, wie die Frage nach der Leidensfähigkeit Gottes[65]; und komplizierter wurde die Situation durch mehrmali-

62 Das Konzil hat von Johannes von Antiochia die Unionsformel von 433 mit ihrer Zweinaturenlehre aufgenommen, sowie den Antwortbrief Kyrills, der dieser Lehre zustimmte, sowie vom römischen Papst Leo den *Tomus Leonis*, der u. a. die Lehre von der *communicatio idiomatum* enthält. Kyrill benutzt aber in seinem Brief die Formulierung von der *mia physis tou Theou logou sesarkomene*, nachdem er offenbar nicht wusste, dass sie vom (verurteilten) Apollinaris stammte. Kyrill konnte die Formel anscheinend im Sinne des Chalzedonense verstehen, aber seine späteren Anhänger verstanden sie wieder „miaphysitisch" und konnten sich dabei auf den allseits als orthodox angesehnen Kyrill berufen – so wurde er auch für die Kirche des Ostens wieder zum „Miaphysiten": HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 41–47.

63 Dies betrifft v. a. die teilweise erfolgte Übersetzung von lat. *persona* als griech. *hypostasis* und syr. *qnōmā*. Denn Nestorios unterscheidet zwischen *hypostasis* und *prosopon* und sagt, nur *eine* Natur könne in einer Hypostase – syr. *qnōmā* – verwirklicht sein, eine Einung zweier Naturen sei nur in einer Person möglich. Aber der chalzedonensische Hypostasenbegriff als analoger Begriff für lat. *persona* wurde im Sinne von Erscheinung, Auftreten verstanden: HAUSAMMANN, wie Anm. 62. – Vgl. WINKLER, Geschichte, S. 40: „Setzt man qnoma mit hypostasis gleich, kommt man zu einem falschen Verständnis der Aussage; eine Übersetzung mit ‚Person' ist unrichtig. Mit dieser Terminologie verstanden aber auch die Ostsyrer die Definition des Konzils von Chalzedon, das von zwei Naturen in einer Person und Hypostase spricht, nicht. Dies findet sich expressis verbis im christologischen Brief des späteren Katholikos Ishoyahb von Gdala, der um 620 geschrieben wurde und die Terminologie Babais rezipiert." Zu dieser Thematik s. u. 8.2.

64 Die aufstrebenden Patriarchensitze versuchten ihre Position zu sichern, was sich im Kanon 28 des Chalzedonense niederschlägt (Ehrenvorsitz von Konstantinopel: HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 54f). Die der Kaiserinnen Eudokia und später Theodora nahmen Partei für die Anhänger Kyrills. Nestorios verletzte insbesondere die volkstümliche Marienfrömmigkeit (er schlug den Titel *Christotokos* statt *Theotokos* vor). Nestorios wollte 428 als Patriarch von Konstantinopel noch vermitteln, versteifte sich aber später in seiner Begrifflichkeit. Bereits 431 war er auf dem sicher nicht korrekt verlaufenen Konzil von Ephesus verurteilt (HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 35). Wieder zwei Jahre später hatte sich seine antiochenische Partei damit abgefunden um der Union willen (ebd., S. 29–41).

65 HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 74ff zum Theopaschismus („unus e Trinitate passus est"), für den sich Justinian mit Erfolg einsetzte, was später in der Kirche des Ostens als Miaphysitismus abgelehnt wurde, obwohl es im Westen nicht so gemeint war; sowie 87ff zum neuen Origenismusstreit.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gen Seitenwechsel der Kaiser, und auch die zwischen den Parteien wechselnde Besetzung der Patriarchenstühle. So wurde 553 unter Justinian beim nächsten ökumenischen Konzil in Konstantinopel eine „neuchalzedonische“[66] Glaubensformel formuliert, die zu den alten Gräben etwas quer liegt, und der sich die Mehrheit in Byzanz anschließen konnte. Dennoch konnten Miaphysiten und Ostsyrer darin den aus ihrer Sicht irrigen Glauben der jeweiligen Gegenseite erkennen.

Von den verschiedenen äußeren Schritten zur Absonderung der Kirche des Ostens war am folgenreichsten vielleicht die Auswanderung der „Schule der Perser“ aus Edessa (nach 450)[67], und die Neugründung dieser Schule in Nisibis. Dies stellte freilich nur den äußeren Vollzug der Tatsache dar, dass in der Region von Edessa und teilweise auch in Antiochia die alte antiochenische Schule von den Miaphysiten zurückgedrängt worden war[68]. Damit hatte man sich auch geographisch von Byzanz entfernt. Die Folgen dieser Auswanderung wurden zum einen durch die byzantinische Politik zementiert, denn „es war für ein halbes Jahrhundert nach Chalzedon das alles bestimmende Anliegen Konstantinopels, die Einheit des östlichen Reichs um jeden Preis zu bewahren, wenn nötig durch einen theologischen Kompromiss mit den separatistischen Monophysiten, selbst wenn das ein Schisma mit Rom im Westen bedeutete, oder die Verwerfung der Nestorianer in Asien“[69]. Höhepunkt dieser Politik war das Unionsedikt Kaiser Zenons von 482, das „Henotikon“, das nur auf die Miaphysiten bezogen war[70]. Die Kirche des Ostens war also von diesem Diskurs unfreiwillig ausgeschlossen.

Zum andern mussten es die Flüchtlinge geradezu als ihre Aufgabe ansehen, ihre vor dem Angriff der Feinde „gerettete“ Lehre zu bewahren und zu pflegen, die für sie orthodox war. Ihr schulischer Leiter Narsai widmete eine bedeutende Predigt den „Drei Gelehrten“ Theodor von Mopsuestia, Diodor von Tarsus und – weniger fundiert – Nestorius, die er gegen den Alexandriner Kyrill verteidigt[71]. Dieses Ziel verfolgte auch der die Flüchtlinge aufnehmende Bischof von Nisibis, Barṣaumā, der gleichzeitig als militärischer Befehlshaber zum Šāhānšāh gute

66 Zum Begriff, den etliche Forscher ablehnen, s. HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 102–8.

67 Die schwierige Datierung dieses fluchtartigen Auszugs in Relation zur Gründung der Schule von Nisibis diskutiert VÖÖBUS, School, S. 33–47, mit dem Ergebnis, dass Schulleiter Narsai wohl tatsächlich einige Zeit nach 450 aus Edessa geflohen ist, aber die Schule von Edessa erst 489 geschlossen wurde und die letzten Flüchtlinge in einer bereits gegründeten Schule von Nisibis ankamen.

68 Bereits Bischof Rabbūlā, der die Schule erst unterstützt hatte (s. u. Anm. 73), hatte die Seiten gewechselt. Auch das Betreiben des Mönchs Barṣaumā, der Bischöfe Nūnā und Qūrā, und des Patriarchen Peters des Walkers wirkte sich in der Verlagerung der Gewichte aus: VÖÖBUS, School, S. 25 – 32. Als Šāhānšāh Chosrau II. zu Beginn des 7. Jh. versuchte, einen ostsyrischen Katholikos in Edessa einzusetzen, wurde das von der sich längst als miaphysitisch verstehenden Bevölkerung empört zurückgewiesen, s. u. 4.3 (b) zur Frage der Parteilichkeit Chosraus.

69 MOFFETT, History, S. 191.

70 MOFFETT, History, S. 192f.

71 Syr. u. frz. F. MARTIN, Homélie. WINKLER, Geschichte, S. 33f, betont, dass Nestorios hier gegenüber Theodor völlig untergeordnet ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kontakte hatte, und mit Narsai zusammen die Schule in Nisibis neu aufbaute[72]. Ihr Selbstverständnis war es, die alte Schule von Edessa und damit auch Antiochias fortzusetzen, als die den persischen Christen verpflichtete Schule[73]. Dass Barṣaumā hier die Lehre Theodors geradezu gegen miaphysitisch gesinnte kirchliche Vorgesetzte durchsetzen wollte, wie es die miaphysitische Geschichtsschreibung will, scheint sich nicht bestätigen zu lassen – er vertrat ja die Lehre, die von den Schulen von Edessa und dann Nisibis aus den ganzen Osten prägte. Dennoch waren hier auch Miaphysiten anzutreffen, wie die nicht unbedeutende Verfolgung derselben von 484 zeigt[74]. Ihre Lehre wurde auf einigen Synoden verurteilt[75], insbesondere unter dem neuen Katholikos Aqāq 486[76]. Bei dieser Synode wird auch das Wandertum der Mönche verboten – vielleicht eine Maßnahme gegen den Miaphy-

72 Es gibt aber unterschiedliche Traditionen, wer hier welche Rolle spielte: Ob Barṣaumā bei Narsais Ankunft willig die Schule gründete, oder ob Narsai zunächst in der kleinen Schule des Šemʿōn einsteigen musste, bevor Barṣaumā Interesse an der Schule fand (VÖÖBUS, School, S. 49–52). Nach Interpretation von STEPHEN GERÖ, Barsauma, S. 95, war der Bischof treibender Organisator, der Lehrer der von ihm benötigte „Startheologe".

73 VÖÖBUS, School, S. 55. Edessa als die „Schule der Perser" rief schon unter Bischof Rabbula (reg. 411–35) die „den Griechen fremden Schüler aus anderen Schulen herbei, versammelte sie zu sich und lehrte sie das Wort der Wahrheit" (*τοῦς δὲ ξένους παίδας τῶν ἑλλήνων προσκαλοῦ ενος από τῶν παιδευτήριων δευτέρων τοῦ ῆνος καὶ συνάγων πρὸς ἑαυτόν ἐδίδασκεν αὐτοῦς τὸν λόγον τῆς ἀληθείας*. Zit. ebd. S. 7, Anm. 15, aus VÖÖBUS' Vie d'Alexandre en grec, dort S. 673f). Edessa hatte allgemein als Hort der Antiochenischen Schule gegolten, deren Flüchtlinge in Edessa aufgenommen wurden: Ebd. S. 30. Jakob von Serug berichtet, dass von Edessa noch 470 die Propaganda dieser Schule nach Osten strahlte: Ebd. S. 40. So sollte es auch von der neuen Schule in Nisibis fortgesetzt werden (ebd. S. 5): „Nearly all the great luminaries, church leaders, authors and teachers drew light, inspiration, knowledge and spiritual energy from this institution."

74 „randonnée sanglante" nach FIEY, Jalons, S. 115. Für das Ausmaß der Opfer sei ein Mittelwert zu finden zwischen den Angaben der Westsyrer (Bar ʿEḇrōyō: 7.000 Tote; Marūṯā von Tagrit: 7.800 Tote) und Ostsyrer (Šlīḇā: „un certain nombre de Jacobites à l'Est de Mossoul"). Auch eine Fluchtbewegung von Bischöfen aus der Adiabene und Bēṯ Garmai habe stattgefunden: ebd. S. 116. GERÖ, Barsauma, S. 14–25, warnt vor Überbewertung der westsyrischen (und der armenischen) Angaben.

75 Barṣaumā (dessen Bedeutung GERÖ, Barsauma, S. 25–59 eggenüber Aqāq nicht zu hoh einschätzen will) ließ, als der Stuhl des Katholikos leer stand, auf dem Konzil von Gundešāpūr 484 n. Chr. die Theologie Theodors und eine Verurteilung des miaphysitisch beeinflussten Henotikons von den versammelten Bischöfen bestätigen. Der nachfolgende Katholikos Aqāq übte Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchen von Konstantinopel. Eine regionale Synode in der Adiabene wendet sich 485 gegen den Miaphysitismus: MOFFETT, History, S. 194–6; FIEY, Jalons, S. 118. Beachte aber S. 119: „J'ai l'impression que le passage au monophysisme des éléments de l'Église de Perse qui refusèrent le nestorianisme ne se fit que plus tard." Dem wird man nicht ganz folgen können, denn gerade wenn es Ende des 5. Jh. noch gar keinen strengen Nestorianismus gab, sondern man sich als chalzedonensisch verstand (Theodor war noch nicht verurteilt), muss ein Gegner, der verurteilt oder gar verfolgt wurde, doch der miaphysitischen Seite nahe gestanden haben.

76 Hier wird antiochenische Theologie und Christologie aufgenommen, Chalzedon nicht widersprechend, aber klar die Leidensfähigkeit der göttlichen Natur Christi ablehnend: CHABOT, Synodicon, S. 53–55 (syr.)/301–6 (frz.).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sitismus, der sich ja auf diesem Weg ausbreiten konnte und es dann auch tat. Ähnlich verbot später auch die Schule von Nisibis ihren Studenten, die Grenze nach Westen zu überqueren[77]. Diese klare Positionierung bedeutete jedoch nach JÉRÔME LABOURT und anderen noch kein Schisma mit der Reichskirche[78], und nach DIETMAR W. WINKLER und anderen noch keinen „Nestorianismus“[79].

Dennoch blieb – auch um die Wende zum 6. Jh. – die Auseinandersetzung von gegenseitiger Abwehr geprägt: Der neue ostsyrische Katholikos Bāḇai hatte in seiner Synode 497 den mächtigen Parteigänger der Miaphysiten und Metropoliten von Gundešāpūr, Papa, zur Aufgabe seiner Position gezwungen[80], während im Westen, d.h. im Osten von Byzanz, zwei Miaphysiten sich mit der Lage in Persien beschäftigten und geistig gegen den so genannten „Nestorianismus“ vorgingen, nämlich Philoxenos von Mabbūḡ und Simon von Beṯ Aršām. Es folgte dann im Osten eine Periode staatlicher Instabilität, wozu auch die politische Revolte der persischen Mazdakiten gehört[81], und gleichzeitig eine Phase des kirchlichen Nepotismus, der zu einer ostsyrischen Kirchenspaltung 524–39 führte[82]. Theologische Fragen stehen hier nicht mehr im Vordergrund. Gleichzeitig war die miaphysitische Kirche zunächst mit theologischen Verhandlungen mit Kaiser Justinian 531–33 beschäftigt, und anschließend wieder dessen harten Verfolgungen ausgesetzt[83].

Erst als der große Katholikos Mār Aḇā (540–52) die Einheit der Kirche des Ostens wieder herstellte[84], konnte sich diese auch dem Westen gegenüber wieder konfessionell positionieren. Mār Abā kannte den Westen durch Reisen und wurde in Konstantinopel zur Kommunion eingeladen. Sicher ist und bedeutsam ist, dass auf seiner Synode 544 das Konzil von Chalzedon angenommen wurde. Gleichzeitig wurde aber die Auslegung des nizänischen Bekenntnisses durch Theodor zur Norm erhoben. Damit konnte sich die Kirche des Ostens auf einer Linie mit der offiziellen

77 VÖÖBUS, School, S. 109–115.

78 MOFFETT, History, S. 199; LABOURT, Christianisme, S. 132; WIGRAM, Assyrian Church, S. 160. Das gilt nach diesen Autoren, obwohl das Konzil noch eine ganz scharfe Position gegen alles übrige Christentum jener Zeit einnimmt durch seinen Willen zur Verheiratung aller Kleriker.

79 WINKLER, Geschichte, S. 34: „Das Christentum im Persischen Reich der Parther und Sāsāniden begann weder mit Nestorios, noch hat es im 5. Jh. eine nach ihm benannte dogmatische Trennung von der Kirche des römischen Reichs gegeben.“. Vgl. auch FIEY, Jalons, S. 114., „la seule décision de B. Lāpāṭ ne fut pas suffisante pour faire passer toute l’Église de Perse au nestorianisme”. Fiey geht aber von einer Opposition zwischen Barṣaumā und dem Katholikat aus. – HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 91, nennt dagegen die Synode von 486 „nestorianisch“, aber im Sinne des Diodor von Tarsus und des Theodor von Mopsuestia.

80 Auch: FIEY, Jalons, S. 119.

81 Dazu s.u. S. 38, „Die Religion“.

82 MOFFETT, History, S. 203–7.

83 Dass die Verhandlungen scheiterten, lag nicht nur an theologischen Differenzen. BROCK, Conversations, S. 226f, zeigt, dass Justinian der severianischen Partei zwar viele konfessionelle Zugeständnisse machte, ihre Vertreter aber nicht in ihre verlorenen Positionen wieder einsetzte, und sie damit der Bedeutungslosigkeit preisgab.

84 MOFFETT, History, S. 217ff: Die herausragende Leistung Mār Aḇās bestand darin, durch Reisen die Einheit jeder Diözese wiederherzustellen, aber auch die theologische Lehre zu stärken durch seine Schule in der Hauptsadt und überhaupt das geistliche Leben zu fördern.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Lehre des Westens fühlen. Aber nur für neun Jahre, denn nun wurde dort beim Konzil von Konstantinopel 553 die Lehre Theodors verurteilt, was wiederum auf den Druck der miaphysitischen Kirche hin geschah.[85] ALLEN D. LEE wundert sich zu Recht, dass auf dieses Ereignis hin dennoch kein Protest der Ostsyrer dokumentiert ist[86].

Bei diesem Konzil war außerdem das Chalzedonense so interpretiert worden, dass nicht eine *synthesis* der göttlichen und der menschlichen Naturen Christi, aber eine Einheit „der Hypostase nach" in Christus bestehe. Vorausgegangen war ein Edikt Justinians 551, durch welches ein noch deutlicherer „Neochalzedonismus" schien, nach welchem diese Hypostase kein Endprodukt der Vereinigung, sondern von vorneherein die Hypostase des göttlichen Logos war, gegenüber welcher die des Menschen zurücktritt. Auch die zweite Besonderheit des Konzils, der Theopaschismus, wonach „der im Fleisch Gekreuzigte, unser Herr Jesus Christus, wahrer Gott und Herr der Herrlichkeit und *einer* der heiligen Dreiheit ist", geht auf eine ursprünglich stärker pointierte Formulierung zurück, eben das *unus e trinitate passus est*[87].

Gleichzeitig wirkte sich die Tätigkeit des miaphysitischen Missionsbischofs Jakob Baradäus im persischen Reich aus, der im byzantinischen Edessa nur nominell seinen Sitz hatte. Dies geschah zu einer Zeit, als seine Kirche ums Überleben kämpfte. Nach SAMUEL H. MOFFETT kann man vier Faktoren für den erfolgreichen Ausgang nennen: Die Entscheidung des miaphysitischen Patriarchen Severus, Ordinationen und damit eine eigene Hierarchie zuzulassen (damit kann man erst von einer miaphysitischen Kirche sprechen); die Politik der Kaiserin Theodora; die Verwurzelung der Bewegung in der Bevölkerung und besonders im Mönchtum Ägyptens und der Berge Syriens; und eben die Mission des Jakob[88]. VOLKER MENZE kommt außerdem zu dem einleuchtenden Schluss, dass letztlich auch ein gewisses Einverständnis Justinians Voraussetzung war[89]. Dennoch gab es Verfolgung der Nichtchalzedonenser, und nicht selten flüchteten sie sich in den Grenzbereich zu Persien, etwa in der Gegend von Marde[90]. Jakob selbst war als Mönch nahe der persischen Grenze zu Hause gewesen, und auf Theodoras Betreiben eingesetzt worden, in der syrischen Bevölkerung sowohl von Byzanz als auch Persien unermüdlich seine Kirche aufzubauen. Dafür war er von 542 bis 578

85 MOFFETT, History, S. 319f.

86 LEE, Evagrios, S. 578f.

87 HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 96–98; zum Theopaschismus s. o. Anm. 65.

88 Dies und das Folgende nach MOFFETT, History, S. 243ff.

89 MENZE, Justinian, bes. S. 208–19. Für den Autor kann Theodora kaum in echter Opposition gewesen sein, vielmehr half ihre Rolle als Beschützerin der Miaphysiten Justinian, ein reichseinheitliches Bekenntnis verfolgen zu können, ohne die Miaphysiten ganz opfern zu müssen und dadurch die Stabilität des Reichs zu gefährden. Die Arabermission Theodoras konnte ihm nützen; ferner genehmigte er auch selbst einem Miaphysiten (Johannes von Epheses, ebd. S. 222) die Heidenmission. Vgl. auch GREATREX, Flavius Hypatius.

90 MENZE, Justinian, S. 111–120. Ursache der Verfolgung war, dass die Verdammung all derer, die gegen Chalzedon gestimmt hatten, selbst wenn sie nun kompromissbereit waren, eine Bedingung für die Annäherung an Rom war, vgl. ebd. S. 59f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dauernd unterwegs, und so erfolgreich, dass seine Kirche lange Zeit als „jakobitisch“ bezeichnet wurde. Auch Laien scheinen bei dieser Mission eine wichtige Rolle gespielt zu haben[91]. Man darf sich diese neue Kirche zunächst netzwerkartig vorstellen. Starke miaphysitische Zentren wie die Klöster Mār Mattai[92] oder ʿAynqnayyā[93] blieben noch die Ausnahme. Letztere Klostergründung zeigt, dass die Arabermission eine starke Rolle bei der Ausbreitung des Miyphysitismus in Persien spielte. Nicht zu vergessen ist die Deportation vieler Antiochener durch Chosrau I., die sich ebenfalls demographisch in Persien auswirken musste[94]. Dass aber der Sitz eines miaphysitischen Metropoliten in Tagrit bereits 558/9[95] eine zentrale Rolle gespielt hätte, wird von einigen Autoren ohnehin für eine Interpolation der nachfolgenden Geschichtsschreibung gehalten[96].

Eine Rolle spielte im persischen Reich lange Zeit noch eine dritte christliche Gruppe, nämlich diejenigen byzantinischen Christen, deren Vorfahren bereits durch Šāpūr I. im 3. Jh. deportiert und in der Persis angesiedelt worden waren. Sie hatten zum Teil auch in Opposition zur Kirche des Ostens gestanden. Da sie aber in unserer fraglichen Epoche nirgends mehr als Gruppe auftauchen werden, sollen sie hiermit nur der Vollständigkeit halber erwähnt sein[97].

f) Staatsreform

Wenn uns auch die kaiserliche Kirchenpolitik in Byzanz und im persischen Reich am meisten interessiert, ist dennoch zuletzt an die hohe stabilisierende Bedeutung Chosraus I. für sein Reich zu erinnern. Er hat – wie auch Justinian im Westen[98] – eine Staatsreform durchgeführt, die unter Fachleuten als die bedeutendste im

91 MOFFETT, History, S. 246.

92 Hier hatte eine Kapitelversammlung stattgefunden, von welcher Michael der Syrer und Bar ʿEbrōyō im 12. bzw. 13. Jh. noch 22 dort angenommene Kanones kannten: FIEY, Jalons, S. 120.

93 KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 121–24. Es andelt sich um eine Gründung des Aḥūḏemmeh nach 559. Hier auch zum Folgenden. Die *vita* des Aḥūḏemmeh wurde von Marūṯā von Tagrit verfasst (ed. NAU, Histoire).

94 Ein großer Teil der Bürgerschaften Antiochias und anderer Städte, die damals bereits eine große Anhängerschaft der miaphysitischen Kirche neben der byzantinisch-orthodoxen (melkitischen) Kirche besaßen, wurde 540 deportiert und gezielt im Bereich der Hauptstadt angesiedelt (Wēh Antīōḵ Ḵosrōw: s. KETTENHOFEN, Art. Deportations, II. Sasanian Period).

95 So WINKLER, Geschichte, S. 40. Es handelte sich bei dem Bischof wiederum um Aḥūdemmeh von Bēṯ ʿAraḇāyē.

96 Z. B. FIEY, Jalons, S. 117. Demnach ist u. a. zu berücksichtigen, dass Tagrit während der byzantinischen Besetzung des Nordiraks ab 628 Sitz eines Gouverneurs wurde und dadurch Sitz des Maphrian.

97 Vgl. z. B. KAWERAU, Ostkirchengeschichte I, S. 158.

98 Justinian wurde besonders durch seine Grundlegung des byzantinischen Rechts berühmt, was sicher auf den Tatsachen und nicht nur auf Propaganda beruht. Ähnlich seinem Kollegen im Osten eröffnete er vor allem einfachen Leuten neue Möglichkeiten, so dass der Widerstand naturgemäß auf Seiten der älteren Landbesitzerschicht lag, wozu auch ein Prokop zu zählen ist, der in seinem *Anekdoton* böse Kritik an dem Herrscher übte: umfassend s. RUBIN, Zeitalter.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Sāsānidenreich angesehen wird[99]. Dazu gehört eine Steuerreform, die auf Anbauland und auf Bewohner Steuern erhob, anstatt wie bisher auf die aktuellen Ernteerträge[100]. Sie brachte dem Staat große finanzielle Unabhängigkeit für weitere Feldzüge; die Schatzhäuser waren voll. Es konnten dadurch in bestimmten wenigen Jahren die Steuern sogar erlassen werden; dies aber wohl weniger aus Großzügigkeit, sondern aus Notwendigkeit, wenn die Bevölkerung nach einem Kriegsjahr einfach ausgelaugt war[101].

Zur Reformpolitik Chosraus I. gehörte außerdem die Bildung einer neuen Schicht aus Beamten und Militärs. Durch ein System der Belehnung von so genannten Dehkanen mit Land, was als Übergang des persischen Staatswesens vom Sklavenstaat zum Feudalstaat bezeichnet wurde[102], schuf er sich eine ihm verpflichtete Anhängerschaft. Das schwächte zugleich den alten landbesitzenden Adel als auch die Führung der zoroastrischen Religion. Letztere hatte der junge Šāhānšāh bei seinem Amtsantritt zurückgedrängt – „kaltblütig“[103], und doch die Sozialkritik des Mazdakismus aufnehmend[104]. All dies garantierte ihm mehr Unabhängigkeit. Zunächst. Denn umgekehrt wurde die neue Elite bald so stark, dass sie selbst zum Problem wurde. Sie versuchte den Umsturz durch die Ermordung Hormizds, des Sohns und Nachfolgers Chosraus I. Dies dürfte allerdings auch durch eine Politik Hormizds mit verursacht worden sein, der aus Angst um den Machterhalt sehr viele potentielle Gegner auszuschalten versuchte – ebenfalls durch staatlichen Mord oder Versetzungen in die Provinz. Der dadurch mit verursachte Aufstand des abgeschobenen Generals Bahrām Čōbīn war so stark, dass der legitime Thronfolger, der Sohn Hormizds Chosrau II., erst einmal ins Exil gehen musste.

99 Z. B. SCHIPPMANN, Grundzüge S. 60. MOFFETT, History, S. 221, urteilt: „Chosroes ruled as one of the fairest, best disciplined, and most effective of all Sassanids. His tax reform spread the burden of the finances of the empire more equitably. ... and (he) often championed the rights of the poor".

100 Ṭabarī lässt Chosrau über die Arten der Steuer sagen (NÖLDEKE, Tabari, S. 242): „wir haben vor, auf die jetzt gezählte Summe der Garib (Getreidelandes), sowie auf die Dattelpalmen, Oelbäume und Köpfe, feste Sätze zu legen und anzuordnen, dass diese jährlich in drei Raten bezahlt werden". Näheres bei WIESEHÖFER, Persien, S. 253–55, bes. 255: „Zu *ḫarāǧ* und *ǧizya* als ländlichen Steuern sind die indirekten (etwa Zölle) im städtischen Bereich hinzuzurechnen, vermutlich auch eine Kopfsteuer für die Stadtbevölkerung. Außerordentliche Einkünfte wie Beute, Schutz- und Erpressungsgelder... haben zu allen Zeiten die Budgets der Sāsānidenkönige entlastet".

101 Dies und das Folgende nach SCHIPPMANN, Grundzüge S. 52–55.

102 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 84–6.

103 MOFFETT, History, S. 221.

104 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 52f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

4.2 Beziehungen der Großreiche: Maurikios, Chosrau II., Heraklios

a) Zwölf Jahre Kooperation

Bahrām Čōbīn war der im Kampf gegen die Türken an der Ostgrenze sehr erfolgreiche General des Šāhānšāh Hormizd IV. (des Sohnes von Chosrau I.). Hormizd hatte daraufhin versucht, diesen General mit einer demütigenden Geste als Statthalter in die östliche Provinz Khorassān abzuschieben[105]. Doch nutzte dieser bald darauf eine Revolte gegen diesen harten Herrscher aus, die mit dem gewaltsamen Tod des Šāhānšāh 590 endete – dieser Tod wurde von dessen eigenem Sohn Chosrau zumindest gebilligt. Bahrām zog daraufhin mit seinem Heer nach der Hauptstadt. Der General führte seine Abstammung auf die Arsakidenherrscher des Partherreichs zurück, und machte für sich mit Hinweis auf persische apokalyptische Traditionen den Anspruch geltend, derjenige zu sein, der die Sāsānidenherrschaft ablöste, um den Übergang zu einem neuen Millennium einzuleiten[106]. Bahrām muss in manchen Kreisen populär geblieben sein; seine kriegerischen Fähigkeiten und menschlichen Züge, sowie seine Tragik fand in Firdausis Šāhnāme Aufnahme[107]. Der Klerus dagegen konnte ihn als Usurpator nicht anerkennen[108].

Der bereits eingesetzte Thronfolger dagegen, Chosrau II., erkannte seine eigene Unterlegenheit und floh nach Westen[109]. Er machte Maurikios, seit 582 Kaiser von Byzanz, ein Angebot, wonach dieser u. A. die Stadt Dara und die Provinz Armenien zugeschlagen bekommen und dafür Chosrau gegen den Aufständigen unterstützen sollte, welcher sich als Bahrām VI. bereits die persische Krone aufgesetzt hatte. Maurikios akzeptierte das Angebot und nahm sogar Chosrau als Adoptivsohn an[110], obwohl Bahrām ein weiter reichendes Angebot gemacht hatte. Bahrām wurde in gemeinsamer Aktion besiegt, da auch mancher persische Machthaber sich Chosrau wieder anschloss, darunter zwei seiner Onkel. Und der völlig unerwartete Um-

105 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 61f: Bahrām musste nach einer militärischen Niederlage im Westen Frauenkleider anziehen. Čōbīn bedeutet hier demnach wohl *Frauenschleier*, vgl. den Eintrag bei JUNKER-ALAWI, Wörterbuch, eher als *der Hölzerne* bzw. *trockenes Holz*, wie TAJĀDOD, Persien, S. 225, nach der ebenfalls möglichen Übersetzung meint. Wenn TAJĀDOD Recht haben sollte, könnte allerdings das Bild vom Sünder als trockenes Holz bei Šuḇḥālmāran 6, XI, 5 eine Anspielung auf Bahrām und seine Erfolglosigkeit darstellen. – Die Abschiebung ist in jedem Fall Konsequenz dieser Niederlage. Es darf aber vermutet werden, dass dies nur der Vorwand war; wahrscheinlicher war der General dem Šāhānšāh zu mächtig geworden. Dass er mächtig war, zeigte sich schon im darauf folgenden Jahr.

106 SHAHBAZI, Xwaday-Namag, S. 222f. Zu Bahrām allgemeiner auch WIESEHÖFER, Persien, S. 232.

107 CHRISTENSEN, Iran, S. 443–45.

108 CHRISTENSEN, Iran, S. 445. Die Zugehörigkeit zur Dynastie gehörte zur religiösen Legitimation des Königtums; s. S. 38, Die Religion des persischen Königshaus.

109 Zum Folgenden s. SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 63ff; CHRISTENSEN, Iran, S. 445f.

110 Zwei syrische Chroniken überliefern, Chosrau sei durch Heirat Marias auch zum Schwiegersohn des Maurikios geworden. Nachdem aber Theophylakt und alle anderen nichts davon wissen, und weil das byzantinische Königshaus kaum eine Tochter an einen verheirateten Mann als Zweitfrau gegeben hätte, schließt BAUM, Schirin, S. 33f, dies sicher zu Recht aus.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

stand trat ein, dass ein Perser seinen Thron von byzantinischen Gnaden bestieg. Ein erstmals funktionierender Friedensvertrag wurde geschlossen, und Byzanz erhielt die versprochenen Gebiete. Bischöfe wurden als Gesandte herüber und hinüber geschickt[111].

Chosrau wurde berühmt ob seines unvergleichlichen Reichtums[112], bei den muslimischen Autoren auch wegen seiner Liebe zu Šīrīn[113], und der höchsten Ausdehnung seines Staates seit den Achämeniden (s. u.); er war der letzte nennenswerte Sāsānidenherrscher. Doch blieb er auch wegen besondere Grausamkeit in Erinnerung: Dies bezieht sich u. a. darauf, dass er im Lauf der Zeit viele seiner realen oder auch nur potentiellen Feinde, selbst Verwandte und einstige Unterstützer, beseitigen ließ[114] und außerdem „die Steuerschraube noch anzog".[115] Er unterdrückte das Volk, um sich zu bereichern, und verschonte nicht den Adel[116]. In einer Art Tribunal am Ende des Lebens Chosraus – gleich, ob fiktiv oder nicht – tragen Ṭabarī und die ihm folgenden Chronisten die „Abrechnung" gegen den Herrscher vor: Die Vorwürfe reichen von Vatermord über Unterdrückung, Ausbeutung, und endlose Kriegführung bis zu Untreue gegenüber dem byzantinischen Kaiser[117]. Auch war bereits die anfängliche Friedenszeit nicht spannungsfrei, da 600 die mit Byzanz verbündeten Araber, die Ghassaniden, gegen die Abmachungen in Persien einfielen. Aber Maurikios konnte Chosrau noch besänftigen.

b) Angriff und Rückeroberung

Nun wurde aber 602, nach kaum mehr als einem Jahrzehnt, Maurikios selbst zum Opfer einer Revolte; nach seiner und seiner Familie Ermordung gelangte General Phokas auf den byzantinischen Thron. Gleich, ob Chosrau II. schon länger nach einem Anlass gesucht hatte, oder ob es wirklich als Vergeltung für den Mord an seinem Stiefvater gemeint war[118]: Der Šāhānšāh beendete 603 den Frieden und fiel wieder ins byzantinische Territorium ein[119]. Zunächst in kleinen Schritten die

111 Vgl. SAKO, Rôle, S. 108–13. Inhalt der Verhandlungen war u. a. die Befreiung von Kriegsverschleppten beider Seiten.

112 Ausführlich zu Chosraus Residenzen und anderen Bauten, zu Harem, Bediensteten, Tierzucht, Schatzhäusern, Jagdgarten, Einrichtung s. CHRISTENSEN, Iran, S. 454–87.

113 Vgl. v. a. den Roman „Chosrau und Šīrīn" des persischen Dichters Nezāmī (12. Jh.); dazu die letzten Kapitel in BAUM, Schirin.

114 Einige der beseitigten Gegner Chosraus II. nach CHRISTENSEN, Iran, und SCHIPPMANN, Grundzüge, passim: seine Onkel Bistahm und Bindoe, die ihm zur Macht verholfen hatten, der Gouverneur von Nēmrōz Mardānšāh, Nuʿmān, der Laḫmīdenkönig, Yazdīn, sein christlicher Oberfinancier (s. u.), Šāhēn, der persische General beim erfolglosen Angriff auf Konstantinopel.

115 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 63.

116 CHRISTENSEN, Iran, S. 450: „Khusrō opprimait le peuple pour remplir son trésor et ne ménageait pas non plus les grands."

117 CHRISTENSEN, Iran, S. 495, der die Tribunalsituation gegenüber NÖLDEKE für real hält.

118 Immerhin ordnete Chosrau eine Staatstrauer für den ermordeten Maurikios an: MOFFETT, History, S. 251. Als Motiv kommt hier m. E. auch ein universalistischer Herrschaftsanspruch in Betracht.

119 Zum Folgenden z. B. SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 65–70, Christensen, S. 447.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zuvor abgetretenen mesopotamischen und armenischen Gebiete zurückerobernd, hatten seine Generale Šāhīn und Šahrbarāz in sieben Jahren Syrien und Kappadozien erreicht. 611 fiel dann Antiochia zum dritten Mal in seiner Geschichte in sāsānidische Hände; 613 nach einer erfolglosen byzantinischen Gegenoffensive auch unter anderem Damaskus und Caesarea Maritima[120]. Schließlich wurde zum Entsetzen der westlichen Welt 614 Jerusalem eingenommen, wo ein Massaker angerichtet, die Bevölkerung deportiert und die Kreuzesreliquie fortgebracht wurde[121]. Obwohl 610 Heraklios den Phokas gestürzt und als neuer Kaiser selbst den Thron in Byzanz bestiegen hatte, sah Chosrau keinen Grund mehr umzukehren und wies ein Friedensangebot des Heraklios zurück[122]. Im Gegenteil, er ließ 615 Chalzedon und ab 619 Ägypten erobern.

Erst 622 gelang Heraklios der Gegenangriff, welcher erstmals mit Zügen eines „Heiligen Kriegs" geführt wurde, mit dem Bild der Muttergottes unter den Feldzeichen[123]. Innerhalb des Folgejahrs siegte er zunächst in Kappadozien, später im Kaukasus und von dort aus im Osten Armeniens (Dvin und Gantzak), wo er einen wichtigen zoroastrischen Feuertempel zerstörte[124]. Geschah das als Vergeltung für die Verwüstung Jerusalems? Weitere Jahre verliefen unentschieden. 626 belagerten im Gegenzug erst die Awaren, dann die Perser unter General Šahrbarāz Konstantinopel, welches unter Patriarch Sergios unter Anrufung der Muttergottes verteidigt wurde. Hier kam dazu, dass Šahrbarāz von Heraklios vor einem Anschlag seitens des Šāhānšāh gewarnt wurde – ein Kontakt, der später ausgebaut werden sollte. 627 trat die Wende ein: Die Perser mussten sich zurückziehen, und wurden dann mit Hilfe von Türken in mehreren Schlachten besiegt: Zunächst wiederum im Osten Armeniens, dann in Mesopotamien (General Šāhīn), bzw. bei Ninive (General Rhazates)[125]. Dies geschah gegen eine materiale Übermacht der Perser durch das größere Engagement der Griechen[126]. Als schließlich Heraklios Anfang 628 den Diyālā herab gezogen kam, floh Chosrau II. aus seiner dadurch bedrohten Lieblingsresidenz Dastagird[127] in die Hauptstadt. Zuvor hatte Heraklios

120 Die Ereignisse im Einzelnen bei KAEGI, Heraclius, S. 65–78.

121 Bar Hebräus nennt 19.000 Opfer in Jerusalem: MOFFETT, History, S. 252; zum in der Chronistik sich niederschlagenden Schock der Zeitgenossen s. KAEGI, Heraclius, S. 79f.

122 KAEGI, Heraclius, nennt als mögliche (allesamt nicht nachweisbare) Gründe: Die zurückligende persische Verfassungskrise und Bürgerkrieg, Beutelust, Absicht der Zerstörung von Byzanz, Restauration des achämenidischen Reiches. Man beachte, dass Chosrau gegenüber Heraklios natürlich nicht die Verpflichtungen hatte, welche er gegenüber Maurikios eingegangen war.

123 OSTROGORSKY, Geschichte, S. 81. Zur Rekonstruktion der Kampagnen Heraklios' ab 624 vgl. auch KAEGI, Heraclius, S. 122–55.

124 SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 69: Nach SCHIPPMANNS Forschungen handelt es sich nicht, wie sonst meist angenommen, um Taḫt-e Soleymān, sondern um einen Ort nahe Miyāndōāb südlich des Urmiasees. Zur sehr komplizierten Rekonstruktion der genauen Routen des Heraklios s. HOWARD-JOHNSTON, Heraclius.

125 SCHIPPMANN, Grundzüge, S.70f. Die Niederlage Šāhīns kann nach anderer Meinung statt in Mesopotamien auch in Kleinasien erfolgt sein: ebd. Anm. 220.

126 HOWARD-JOHNSTON, Heraclius, S. 43 („commitment").

127 Zu Name und Identifikation s. u. 5.4.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Weihnachten in Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ verbracht. Hier hatte er im Stadtviertel Bēṯ Yazdīn seine Unterkunft, benannt nach dem Christen, der gleichzeitig oberster Financier des Šāhānšāh war[128]. Yazdīn lebte damals schon nicht mehr, da Chosrau seine Ermordung veranlasst hatte, angeblich aus Ärger über die militärischen Erfolge der christlichen Byzantiner[129]. Yazdīns Sohn Šamṭā war aber sicher anwesend, der sich im folgenden Jahr am Aufstand gegen den Šāhānšāh beteiligen sollte.

Anfang 628 eroberte sodann Heraklios Dastagird und zerstörte es. Dann zog er sich aber nach Gantzak zurück, nachdem die Brücken in Richtung Hauptstadt durch Überschwemmung oder durch Sabotage zerstört worden waren. Man kann daher nicht von einem vollständigen Sieg sprechen. Aber Nordmesopotamien bis zu einer Linie zwischen Hīt am Euphrat und Tagrit am Tigris blieb noch drei Jahre oder länger byzantinisch besetzt[130]. Šahrbarāz räumte sukzessive Palästina und begab sich über Syrien und das armenische Sevan, wo Khazaren zurückzudrängen waren, in Richtung der Hauptstadt, die er 630 erreichte[131]. Der Triumph des Heraklios bestand endlich darin, dass er, wohl am 14. September 629, die Kreuzesreliquie in Jerusalem wieder ihrem ursprünglichen Platz zuführen konnte[132].

---

128 Die Unterkunft war nicht unbedingt im Haushalt des Yazdin. Zur Frage, ob „Haus“ oder „Viertel“ gemeint ist, s. u. (Kap. 4.5). – KAEGI, Heraclius, S. 176, streicht heraus, dass Heraklios' Kontakt zur Familie Yazdīns nicht nur wegen deren Einfluss, sondern auch ihrer Kenntnis von Land und Situation („intelligence“), die sie als Steuerverwalter haben mussten, von großer Bedeutung war.

129 Das Datum dieser Ermordung ist nicht bekannt, aber ein späterer Zeitpunkt kann nicht angenommen werden, da Chosrau dann keinen Zugang zur Stadt mehr hatte. Wenn Chosrau auch die Witwe Yazdīns foltern ließ, um den Ort des Vermögens Yazdīns zu erfahren, gilt dasselbe. FIEY, Jalons, S. 99, bringt diesen und ähnliche Anschläge auf Christen einfach mit der Geldnot des Chosrau in Kriegszeiten zusammen. Dies geht allerdings nicht ganz mit dem legendären Reichtum dieses Herrschers zusammen. Ein Grund für die Ermordung Yazdīns könnte auch sein, dass Theophanes (I, 492 ed. Bonn) Yazdīn einen Parteigänger Šīrōēs nennt. Auch diesen wollte Chosrau offenbar ausschalten (s.u.).

130 Vgl. KAEGI, Heraclius, S. 219: So nach dem fränkischen Chronisten Fredegar (Kap. 64), sowie aus der Tatsache, dass den arabischen Eroberern 634 in Nordmesopotamien noch byzantinische Truppenkontingente entgegentraten.

131 KAEGI, Heraclius, S. 201.

132 Eine vollständige Übersicht der Quellen mit ihren unterschiedlichen Aussagen über Zeit und Überbringer der Kreuzesreliquie bei SAKO, Rôle, S. 117–20, wonach der Bericht über den Märtyrer Anastasios am genauesten ist. Nach SAKO (und gegen Ṭabarī) wurde das Kreuz unter Šīrōē, unter Beteiligung Šahrbarāz' als des mächtigsten Mannes, durch den Bischof Elia (dies wiederum im Auftrag des Katholikos Īšōʿyaʰḇ) übergeben, so dass Heraklios es nach Jerusalem bringen konnte. Unter Königin Bōrān 630 sei dagegen die nächste Delegation zu Heraklios nach Aleppo gereist (ebd. S. 121–29). – Zur nicht ganz unumstrittenen Datierung vgl. die Literaturangaben KAEGI, Heraclius, S. 206 Anm. 51. Eine hilfreiche Literaturübersicht gibt ferner CAMPAGNER, Jüdische Apokalypse, 2: Für OSTROGORSKY, der Theophanes folgt, gab bereits Šīrōē das Kreuz zurück; nach Ṭabarī war es erst Bōrān; die meisten folgen Sebeos und Guidis Anonymer Chronik, wonach Šahrbarāz für Vertrag und Rückgabe verantwortlich war, selbst wenn Šīrōē schon erste erfolgreiche Verhandlungen mit Heraklios aufgenommen haben dürfte. So auch THIERRY, Héraclius, S. 165–79, und ihr folgend KAEGI, Heraclius, S. 201.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

c) Umsturz im persischen Reich

628 hatten sich also die Verhältnisse umgekehrt. Der Krieg war von Konstantinopel weg erstmals ins Herz Persiens getragen worden. Der Untergang des Šāhānšāh war eingeläutet. Zwar hatte sich Heraklios zurückgezogen und sogar noch einmal Frieden angeboten. Aber Chosrau meinte, die für die Niederlage verantwortlichen Generäle mit Gefängnis bestrafen, oder gar töten zu müssen – eventuell auch den ursprünglichen Thronfolger Šīrōē. Das, und der fehlende Rückhalt für den ganz aussichtslosen Krieg, löste bereits im Februar eine Revolte aus[133]. Chosrau wurde getötet, Šīrōē gekrönt, und Friedensverhandlungen mit Heraklios aufgenommen[134]. Auch waren 17 Söhne Chosraus als potentielle Rivalen Šīrōēs getötet worden[135]. Wichtiger Ausführender bei dieser blutigen Aktion war unter anderem Šamṭā, besagter Sohn des Yazdīn, aber die treibende Kraft war sicher Prinz Šīrōē selbst, Sohn der Christin Maria, der nach seiner Krönung Kavad II. hieß, aber in der christlichen Chronistik seinen Geburtsnamen behielt. Unter den ermordeten Prinzen war auch Mardānšāh, Sohn der Šīrīn, den Chosrau angeblich in letzter Minute zu seinem Nachfolger machen wollte. Šīrīn selbst kam – später – ihrer Ermordung durch Selbsttötung zuvor.

Drei Motive für diesen Umsturz können angenommen werden, und es fällt auf, dass alle potentiell betreibenden Parteien Weihnachten 627 in Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ Kontakt gehabt haben können. Erstens gab es persönliche Gründe – es sieht so aus, dass Šīrōē mit diesem Umsturz seiner eigenen Zurücksetzung zuvorkam, und Šamṭā eventuell seinen Vater rächen wollte[136]. Zweitens, auch wenn es dafür keine Belege gibt, muss Heraklios an dem Umsturz interessiert gewesen sein, und tatsächlich waren alle nachfolgenden persischen Regenten kooperativer als Chosrau. Drittens ist es nicht undenkbar, dass ein Interesse seitens der Nestorianer mitgespielt hat, um ihren Einfluss zu sichern, oder gar den erstarkenden miaphysitischen Einfluss auszuschalten – dafür würde dann vielleicht der Tod von Mardānšāh und seiner Mutter Šīrīn stehen. Doch ausschlaggebend werden sicher die staatspolitischen Faktoren gewesen sein.

Šīrōē ließ sogleich den vakanten Patriarchenstuhl von Ktesiphon mit Īšōʿyaʰḇ II. besetzen, und ließ den Katholikos auch umgehend Verhandlungen mit Heraklios aufnehmen. Doch auch die Miaphysiten hatten nun ein offizielles Oberhaupt, den Maphrian von Tagrit – auch dies sozusagen ein Ergebnis des

133 Letzteres nach CHRISTENSEN, Iran, S. 493.

134 Zu den Varianten bezüglich dieser Abfolge der Ereignisse bei den Chronisten s. die Übersicht bei CHRISTENSEN, Iran, S. 494–96. Šīrōē gab entweder den Auftrag oder das Einverständnis zur Tötung Chosraus.

135 SCHIPPMANN, Grundzüge, S.71f. – Thomas von Marga nennt gar 24 getötete Prinzen: BUDGE, Thomas, S. 81f (hier auch zur Rolle Šamṭas).

136 Diese Motivation legt der Chronist von GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 25, zu Grunde. Schwer einzuordnen ist die von CHRISTENSEN, Iran, S. 494, referierte Nachricht, dass einer der Mitaufständigen Nēw-Hormizd, Sohn des von den Aufständigen ebenfalls ermordeten Mardānšāh, gewesen sei.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Umsturzes[137]. Und dann zeigte sich, dass der neue Šāhānšāh seinem Wegbereiter Šamṭā nicht allzu sehr verpflichtet war: Er ließ diesen einsperren wegen Königsmords und Aufstands; später wurde er gekreuzigt[138].

Doch auch Šīrōē starb noch im selben Jahr, vielleicht vergiftet. Ihm folgten in kürzesten Abständen weitere auf den Thron: Ardašīr III. für gut ein Jahr, sodann General Šahrbarāz, welcher schon vorher Heraklios begegnet war und 630 mit byzantinischer Hilfe den persischen Thron usurpierte – seine Regierung währte nur 40 Tage bis zu seiner Ermordung[139]. Ihm folgte 630 eine Frau[140]: Bōrān, die Schwester Šīrōēs. Dies ist das Jahr, in welchem in Aleppo die Kircheneinheit zwischen Heraklios und dem Katholikos Īšōʿyaʰḇ II. durch Eucharistiefeier nach ostsyrischem Ritus vollzogen wurde[141]. Nicht ganz klar ist, wann und durch wen von den drei letztgenannten den Friedensvertrag mit Byzanz zustande kam; eine Rolle spielt dabei die Rückgabe der Kreuzesreliquie wohl Ende 629 durch Šahrbarāz und die feierliche Restitution des Kreuzes März 630 durch Heraklios[142]. Auf

137 Denḥā nennt in seinem Leben des Marūṯā (NAU, Histoire, S. 79) 629 als Jahr der Einsetzung Marūṯās als Metropolit. FIEY, Jalons, S. 117, weist darauf hin, dass erst die Byzantiner ein Gouvernement in Tagrit eingerichtet hatten, und argumentiert, dass erst dies – entgegen der Überlieferung – den Anlass für die Gründung des Maphrianats an diesem Ort gab. Der Ort lag mehr oder weniger außerhalb des persischen Kompetenzbereichs. Heißt das, dass Šīrōē, zu dessen Partei ein Šamṭā gehörte, einen solchen Maphrianat nicht zugelassen hätte? Nach einer Angabe von Denḥā (a. a. O., S. 91 u. a.) legt es sich aber auch nahe, dass der lokale Verwalter (*maḏabbrānā*) Abraham und überhaupt die Stadt pro-miaphysitisch eingestellt waren. MOFFETT, History, S. 254f, will dagegen aus der Existenz einer miaphysitischen Hierarchie ein früheres persisches Eingreifen schließen können: „It had become obvious to the Persian court after the great debate before Chosroes II that Persia's Christians were no longer a unified *melet*, but two." Die Sache kann hier nicht entschieden werden.

138 Diese Darstellung liegt bei GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 25 vor.

139 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 25. Šahrbarāz war bereits während oder nach der Belagerung von Konstantinopel 626 in Kontakt mit Heraklios; entweder war der General bei Chosrau II. in Misskredit geraten (nach Theophanes sollte er ermordet werden; der Befehl dazu war aber von Byzantinern abgefangen und an Šahrbarāz mitgeteilt worden) und dann von der Belagerung abgerückt oder es verhielt sich umgekehrt. Jedenfalls wurde erreicht, das Heraklios von der Armee des Šahrbarāz entlastet blieb für seine weiteren Feldzüge. Vgl. KAEGI, Heraclius, S. 148–50. Andererseits blieb Šahrbarāz bis 630 ein Problem für Heraklios, da er mit seinen Truppen noch auf byzantinischem Gebiet unterwegs war und Šīrōē nicht anerkannte, ebd. S. 180f.203f.

140 Dies stand nach PANAINO, Women, S. 239, in einem absoluten Widerspruch zur sāsānidischen und zoroastrischen Königstradition. Damit Bōrān, als zwar die nächste Verwandte Chosraus II., aber eben eine Frau, überhaupt den Thron besteigen konnte, musste ein gewisser ideologischer Ausgleich geschaffen werden, indem ihre Herrschaft durch entsprechende Symbolgebung auf die ihres Vaters bezogen wurde: EMRANI, Like Father, S. 7. Aber für WIESEHÖFER, Persien, S. 233, „verwundert nun nicht mehr", dass Frauen den Thron besteigen konnten, aufgrund der Tatsache, dass Frauen in der Königsideologie einen festen Platz hatten.

141 WINKLER, Geschichte, S. 41: Die Metropoliten von Nisibis, Bēṯ Garmai, Adiabene u. a. begleiteten den Katholikos, welcher selbst dem Kaiser und den byzantinischen Bischöfen die Kommunion reichte.

142 KAEGI, Heraclius, S. 188f; DRIJVERS, Heraclius, S. 177f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bōrān folgten bereits 631 deren Schwester Azarmidoḫt, dann u. a. Hormizd V. und Chosrau V. Als letzter Šāhānšāh des Sāsānidenreichs bestieg 632 Yazdegerd III. Thron, und regierte unglücklich, bis das Reich von den Arabern ab 636 (al-Qādisīya; im Folgejahr Ktesiphon) bis 651 (Khorassān) eingenommen wurde[143]. Während dieser ganzen Zeit lag die nordwestliche Grenze Persiens nur unweit von Seleukia-Ktesiphon; in Tagrit war ein byzantinischer Gouverneur eingesetzt[137].

Im Überblick über die wirren letzten Jahre des Sāsānidenreichs wird klar, dass mit einigen Mitgliedern des Königshauses, und auch mit der Familie des Yazdīn aus Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ, hier Christen beider Konfessionen wie nie zuvor am Machtkampf beteiligt waren. Chosrau starb durch die „Kinder der Kirche", wie z. B. Thomas von Marga betont[144]. In den Zusammenhang gehört auch besagte Kirchenunion mit Heraklios, wenn man sie mit WINKLER so deutet, dass Katholikos-Patriarch Īšōʿyaʰḇ II. damit die Gunst des Königshauses erhalten wollte, gegenüber den miaphysitischen Konkurrenten[145].

Diese Ereignisse wären von höchster Bedeutung für einen zeitgenössischen und für Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ zuständigen Autor gewesen, wie Šuḇḥālmāran es war, egal wie er diesen christlichen Aktivismus beurteilt hätte. Sie wären in seinem Werk sicher in irgendeiner Weise reflektiert gewesen, wenn er gleichzeitig oder später geschrieben hätte. Das gilt auch für den Krieg, der erstmals ins Kernland und gerade nach Bēṯ Garmai hinein getragen wurde. Aber es findet sich keinerlei entsprechender Hinweis. Den Krieg kennt Šuḇḥālmārans Buch 6 nur als Zitat[146], den Machtkampf gar nicht[147].

4.3 Staatliche Religionspolitik

Die religiöse Haltung des persischen Herrschers gehört nicht nur zu einer vollständigen Darstellung der Zeitgeschichte, sondern sie liegt im besonderen Interessenbereich dieser Arbeit, weil die Figur eines Herrschers bzw. Tyrannen, der in religiöse Angelegenheiten eingreift, in Šuḇḥālmārans Endzeitbuch eine Rolle spielt. Inwiefern sich Chosrau II. in dieser Figur widerspiegeln kann, muss

143 SCHIPPMANN, Grundzüge, S.72–77.

144 BUDGE, Thomas, S. 89.

145 WINKLER, Geschichte, S. 41.

146 Kap. II, als Zitat Mt 24,6, und Kap. IV, darauf bezogen: „Denn was für Nöte es sind, mit welchen er seine Bosheit und Grausamkeit vollendet an den Kindern der Wahrheit – wer kann das wissen? Jedoch sind es wenige, die in jener Zeit am Leben bleiben, denn in den Kriegen und Epidemien, Hungersnöten und Erdbeben wird die Mehrheit angesichts der Bosheit hinweggerafft werden".

147 Dabei hätte Šuḇḥālmāranaus aus dem Material der von ihm benutzten Endzeitrede Jesu leicht schöpfen können: „Und es wird ein Bruder den andern dem Tod preisgeben und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören gegen die Eltern und werden sie töten helfen." (Mk 13,12). Wollte man dies als Beschreibung der Ereignisse 628 verwenden, wäre kein Wort davon falsch.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

später unter Zuhilfenahme traditionsgeschichtlicher Gesichtspunkte erwogen werden.

Wie darf der Umgang eines Chosrau II. mit der christlichen Kirche bewertet werden? Wann darf man ihm Sympathie oder Antipathie unterstellen, wann eine Glaubensüberzeugung und wann Staatsräson? Man wird sagen können, dass sein Verhalten einen Wandel zeigt von einer neutral-kooperativen Prägung am Anfang hin zu einem aggressiv-restriktiven Agieren am Ende. Aber wann dieser Wandel stattgefunden hat, wann ein restriktives Agieren nur temporär bedingt war und wann grundsätzlicher Natur, lässt sich nicht sagen, so dass auch nicht ganz klar wird, was im Einzelnen diesen Wandel verursacht hat. Zudem kann nicht jedes gewalttätige Vorgehen gegen Christen als Christenverfolgung gewertet werden, wenn man berücksichtigt, dass sowohl harte Kriegsführung als auch Gewaltherrschaft als ein allgemeines Merkmal des späteren Chosrau zu gelten hat.

In der Literatur hat sich das Urteil über die Motivation Chosraus immer wieder verschoben. Daher sind hier vielleicht mehr als in anderen Bereichen möglichst viele chronistische Notizen zusammenzutragen, einmal zu seiner allgemeinen Haltung dem Christentum gegenüber, sodann zur Frage seiner konfessionellen Parteilichkeit. Anschließend wird auch die Rolle des Heraklios zu reflektieren sein, als desjenigen Herrschers, der am Ende überlegen war.

a) Berechnend und unberechenbar: Chosrau II.

Wer Chosraus II. Haltung beurteilen will, dem steht einerseits ein recht kritikfreies Herrscherbild der zeitgenössischen ostsyrischen Quellen zur Verfügung, andererseits ein sehr negatives Bild des Šāhānšāh aus der Zeit nach dem Niedergang seines Hauses. Prinzipiell ist zu berücksichtigen, dass ein gegenwärtiger Šāhānšāh nicht gefahrlos angegangen werden kann, und dass ein vergangener Herrscher leicht negativ gezeichnet werden kann, um eine neue Herrschaft zu rechtfertigen. Als eindrücklicher Beleg für den ersteren Fall mag die Eingabe der Bischöfe von 612 dienen, welche den siegreichen Herrscher in höchsten Tönen preist[148]. Ähnliches gilt selbst für die Wahl des Katholikos-Patriarchen des Jahres 605, wo mit Gregor von P̲rāṯ ein Kandidat *gegen* den Willen Chosraus gewählt worden war[149]. Chosrau wahrte hier seine Souveränität, indem er auf eine Korrektur verzichtete und nach dem Tod Gregors jede weitere Neuwahl untersagte. Die Bischöfe gestehen dann 612 dem Šāhānšāh seine Indignierung zu[150],

148 Völlig unterwürfig wird Chosrau von den Bischöfen 612 als aufgehende Sonne gepriesen; sie rühmen seine Eroberungen und beten, dass seine Herrschaft bis an die Enden der Welt ausgedehnt werde (CHABOT, Synodicon, S. 562f/580f). Vgl. Saḇrīšōʿs persönliches Lob und Fürbitte in seinem Vertrag mit den Mönchen von Barqīṯā (ebd. S. 201/462f).

149 Das Protokoll der Synode Gregors 605 rühmt den Šāhānšāh für die Ermöglichung der Wahlsynode (CHABOT, Synodicon, S. 207f/471f). Diese Wahl war nur durch ein Täuschungsmanöver möglich geworden, das die Chronik von Seʿert Šīrīn anlastet: SCHER, Chronique, S. 522; vgl. MOFFETT, History, S. 242f.

150 CHABOT, Synodicon, S. 568/585, erkennen die Bischöfe die Indignierung des Šāhānšāh an – ein Schuldeingeständnis?

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

obwohl die Vakanz für die Kirche des Ostens nicht günstig war. Eine offene Kritik war sicher unmöglich und nicht zu erwarten. Auch sonst dürfte der Staat ein Auge auf Äußerungen von Kirchenmännern geworfen haben[151]. Zu vergleichen ist hier der Bericht Bāḫais über den Tod Georgs, ein Tod, den er namentlich nur Gabriel anlastet, nicht aber etwa dem Šāhānšāh oder auch nur dem zuständigen *raḏ* (Statthalter), der doch Georgs Tod letztlich veranlasste[152].

Als Gegenprobe kann Bāḫais bemerkenswert staatskritischer Ton gelten, der später, offensichtlich *nach* Beginn des rapiden Untergangs des Sāsānidenhauses, angeschlagen werden konnte:

> „Wo sind sie, die heidnischen Könige, die hoffnungslosen und verdammten? Die so viel getötet und verwüstet haben? Und ihr Land mit dem Blut der heiligen Märtyrer gefüllt haben in ihrer bitteren Grausamkeit?“[153]

Solche negativen Züge sollten zum Bild von Chosrau gehören, das in der nachfolgenden syrischen[154], armenischen[155] und islamischen Geschichtsschreibung gezeichnet wurde[156], aber nicht in der zeitgenössischen.

Die schwer zu durchdringende Vielschichtigkeit der Religion des Königshauses wurde schon besprochen (s. o. 4.1 b). Folgende Hinweise können nun zur Haltung Chosraus zusammengetragen werden. Es sei mit dem Ende begonnen. Der Armenier Ps-Sebeos lässt den Šāhānšāh im Jahr 627, ein Jahr vor seinem Tod, ein Schreiben an Heraklios richten, in welchem er dessen Friedensangebot ablehnt und sich abfällig gegenüber diesem christlichen Herrscher äußert: „Wir, Chosroe, Liebling der Götter, Herr und König der ganzen Erde, Sohn des großen Ormuzd, an

151 Der berühmte Schulleiter von Nisibis, Narsai (Mitte des 5. Jh.), hatte sich in einer Predigt staatskritisch gezeigt und sich durch eine weitere, staatstragende, Predigt wieder retten müssen: VÖÖBUS, School, S. 99 und 117.

152 S. o. S. 18. Bāḫai schreibt zwar 628 oder später (siehe oben), also womöglich nach dem Tod Chosraus II.; aber dessen Haus besteht ja noch, und es dürfte nach wie vor nicht ungefährlich gewesen sein, einen Šāhānšāh in ein schlechtes Licht zu setzen: Nachdem Chosrau II. durch seinen Nachfolger Šīrōē gestürzt worden war, ließ Šīrōē seinen damaligen ausführenden Helfershelfer Šamṭā als Königsmörder verurteilen (s. o. S. 59, „Umsturz im persischen Reich“).

153 Aus dem „Martyrium Christinas“ (syr. BEDJAN, Acta Martyrorum IV, S. 204; dt. BINDER, Mart Christina, S. 13–26), das Bāḫai zugeschrieben wird und frühestens 621 verfasst worden sein kann, nämlich nach dem Martyrium des Nathanael im selben Jahr, da Bāḫai dieses in seiner Liste von Martyrien im *Leben des Georg* erwähnt, das der Christina aber nicht (REININK, Babai the Great, S. 172 Anm. 11). Es ist aber zu fragen, ob dieses Martyrium nicht erst von 630 stammt, also nach dem normalerweise angenommenen Todesjahr Bāḫais (BINDER, a. a. O.). Dies würde entweder zu einer Korrektur des Todesdatums oder zur Annahme der Pseudepigraphie führen.

154 Thomas von Marga, 2, 112ff (zit. nach MOFFETT, History, S. 253), bezeichnet Chosraus Tod als Frieden für die Kirche.

155 GREENWOOD, Echoes, S. 379f stellt fest, dass Ps-Sebeos Mitte des 7. Jh.s ein viel negativeres Bild von Chosrau II. zeichnet als seine teilweise günstig gestimmten Quellen.

156 Dazu s. o. 4.2c) die Berichte zu Chosraus Untergang; Ṭabarī ist einer der Chronisten, die die Abrechnung mit dem Tyrannen deutlich ausgestalten.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

unseren schwachsinnigen und infamen Diener Heraklios...“[157]. Selbst wenn der Brief ganz erfunden sein sollte, zeigt er doch, dass die Antwort des persischen Herrschers in Art dieses Briefes erwartet wurde. In ihm wird nicht nur der polytheistische Glaube Chosraus bekundet, sondern vielmehr noch die religiöse Legitimation seiner Herrschaft gegeben. Als ein Träger der göttlichen Königsehre (*ḫʷarrah*) musste auch Chosrau von der Priesterhierarchie anerkannt sein, um regieren zu können[158]. Entsprechend warnt auch Papst Gregor den gleichnamigen Patriarchen Gregor von Antiochia schon zu Beginn der Amtszeit Chosraus in einem Brief davor, zu viel Zutrauen in diesen persischen Herrscher zu setzen[159], obwohl die Kontakte zunächst nicht schlecht scheinen (s. u.).

Innerhalb des Bogens seiner Regierungszeit profiliert sich Chosrau entsprechend als zoroastrischer Herrscher. Nach Ṭabarī errichtete er neue Feuertempel, die er angeblich mit tausenden *Hērbaḏs* (Priestern) ausstattete, welche für die Einhaltung der Gebetsvorschriften sorgten[160]. Das *Dēnkard* der Zoroastrier nennt Chosrau II als Initiator einer Revision dieser zoroastrischen heiligen Schriften[161]. Eine Gottheit, der sich Chosrau persönlich zugeordnet hat, ist der Eroberungsgott Bahrām, was sich in der Darstellung seiner Krone auf Münzen zeigt, und was für seinen außenpolitischen Expansionsdrang geradezu programmatisch ist. Dieser Gott Bahrām wird später auch die Herrschaft von Chosraus Tochter Bōrān (s. o.) legitimieren[162]. Auch die Göttin Anāhīḏ kann für die Zeit ab Chosrau II. gut auf Münzen belegt werden, was für die Zeit davor fehlt[163]. Ein repräsentatives Gebäude

157 So SCHIPPMANN, Grundzüge S. 69. Allerdings ist die Quelle bei Ps-Sebeos, die den Wortlaut wiedergibt, erstens antisāsānidisch geprägt und zweitens mit alttestamentlichen Zitaten ausgestaltet, so dass der Wortlaut angezweifelt werden kann (vgl. GREENWOOD, Echoes, S. 335f).

158 Eine Inschrift in Paikuli zeigt die Bestrafung dessen an, der die Krone auf das Haupt eines falschen Herrschers setzt: ROSE, Art. Investiture. Für spätsāsānidische Zeit gilt: „The mobad, together with the herbads and nobles, the illustrious and the pillars of the realm, will go to the assembly of princes... They will take up that prince [whom ‘the angels’ have approved] and seat him on the throne and place the crown on his head”: BOYCE, Letter, S. 62 (Üs. des Briefs des Ps-Tansar, 1. Hälfte 6. Jh.). Dazu auch insgesamt WIESEHÖFER, Persien, S. 223, und EMRANI, Like Father. Wenn EMRANI hier (S. 2–4) den Übergang von einer göttlichen Abstammungsideologie zu einer bloßen göttlichen Legitimationsideologie im Lauf der Jahrhunderte der Sāsānidenherrschaft referiert, dann zeigt besagter Brief, dass Chosrau durchaus beide Ansätze („Sohn“ und „Liebling“) miteinander vereint hat. – Der kurze Blick in die zitierte Literatur zeigt allerdings auch, dass manche Merkmale der sāsānidischen Königsideologie, die in Wahrheit nur exemplarisch überliefert sind, mitunter für die ganze Epoche verallgemeinert werden. Über die Krönung von Chosrau selbst wird hier nichts berichtet.

159 BAUM, Schirin, S. 42.

160 NÖLDEKE, Tabari,S. 353; bei Ṭabarī S. 1041–42.

161 CHRISTENSEN, Iran, S. 493, der hier HAUG zitiert. Entsprechend einer Niedergangshypothese des Zoroastrismus zu Gunsten des Christentums wird diese Aktivität Chosraus II. aber hier als Alibi eines dem zoroastrischen Klerus in Wahrheit längst abgeneigten Herrschers dargestellt.

162 EMRANI, Like Father, S. 7 und Abb. S. 11. Diese Kronen sind wichtigstes Unterscheidungsmerkmal der jeweiligen persischen Herrscher auf den offiziellen Darstellungen. Mit derselben Gottheit wie Chosrau wird auch seine Tochter Bōrān dargestellt.

163 SCHIPPMANN, Grundzüge S. 98 Anm. 38, nach GÖBL, Numismatik, S. 54.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

aus dem späten 6. Jh. in Kangāvar wird als Heiligtum der Anāhīḏ gedeutet[164]. Der Ort liegt am Weg von Ḥolwān, wo sich auch Chosraus II. Sommerresidenz befand, nach Ekbatana. Als besonderer Beleg für diese Bedeutung Anāhīds für Chosrau II. könnte die Felsreliefdarstellung von Tāq-e Bostān gelten, ebenfalls an dieser Route gelegen (heute Kermānšāh). Dort ist vielleicht Chosrau II. dargestellt, wie er zwischen den beiden Gottheiten Hormuzd und Anāhīḏ steht[165]. Gesichert ist, dass der letzte Sāsānidenherrscher Yazdegerd immer noch im Anāhīḏheiligtum von Istaḫr gekrönt wurde – in altpersischer Tradition[166].

Wenn dagegen der arabische Chronist Ṭabarī die Auskunft gab, Chosrau II. sei sogar zum Christentum übergetreten, durch seine heimliche Taufe vor seinem Tode[167], ist dies nach dem Gesagten nicht anzunehmen. Auch die Bestattung Chosraus ist kein Argument dafür[168]. Zunächst gibt es keinen weiteren Zeugen für eine so bedeutsame Nachricht (der Hinweis auf die Heimlichkeit macht natürlich jede Überprüfung unmöglich). Interessant ist auch, dass der Armenier und Miaphysit Sebeos eine Taufe schon für Chosrau I. behauptete[169], und dass von der ostsyrischen Gegenpartei wiederum die heimliche Taufe des ihr wohlgesonnenen Šāhānšāh Šīrōē behauptet wurde[170] – die Behauptung der Christianisierung von persischen Herrschern scheint ein Mittel der Geschichtsschreibung gewesen zu sein, die eigene Konfession zu legitimieren. Schließlich ist zu bedenken, dass der ganze Staatsapparat persisch war. Wenn einzelne Ämter an Christen vergeben waren, dann lag dies nicht zuletzt daran, dass die Region Mesopotamien, wo sich die Residenz befand, überwiegend von Christen bewohnt war. Aber die

164 Kritisch gegen die Deutung als Anahitatempel durch FLANDIN und COSTE 1851 ist KLEISS, Art. Kangavar. Isidor von Charax (1. Jh.) berichtet von einem Anaitis-Tempel in Congobar, doch die säulenbesetzte Plattform in Kangāvar ist in die späte Sāsānidenzeit datierbar. KLEISS folgert, Isidor „described obviously another temple of the first century AD"; aber für den vorliegenden Bau „there is not enough archeological evidence for a temple-like building", er könne mit spätsāsānidischen Palastanlagen verglichen werden und man müsse einen spätsāsānidischen Überbau über eine ältere Anlage annehmen. Dass es sich aber dabei um einen Tempel handelt, erklärt anhand eines neu gefundenen Ziegels AZARNOUSH, New Evidence.

165 Dieser Beleg ist nicht gesichert, da es auch Forscher gibt, die den abgebildeten König für Pērōz halten. Übersicht bei SCHIPPMANN, Grundzüge S. 97 Anm. 29.

166 ROSE, Art. Investiture.

167 Ṭabarī beruft sich auf Eutychius; s. NÖLDEKE, Tabari, S. 287, Anm. 2.

168 Es wäre falsch, die Bestattung Chosraus als Hinweis auf seine Christianisierung zu verstehen. Zwar verbindet man mit dem Zoroastrismus allgemein die Aussetzung der Leichname in den „Türmen des Schweigens" zum Verzehr durch wilde Tiere; aber diese haben sich erst in islamischer Zeit entwickelt. In sāsānidischer Zeit gab es neben Grabmonumenten, die nur Knochen aufbewahrten, auch solche, die zur Bestattung vorgesehen waren, z. B. in Naqš-e Rustam. Der Fels verhindert die Verunreinigung der Erde durch den Leichnam, vgl. STAUSBERG, Zarathustra, S. 115. Auch Chosraus II. Vorgänger wurden nach der Chronik von Seʿert in Feuertempeln *beigesetzt*: vgl. SCHER, Chronique II, S. 196. Zur Bestattung von Königen auch CHRISTENSEN, Iran, S. 496.

169 THOMSON, Armenian History I, S. 9f.

170 Chronik von Seʿert, S. 203, nach FIEY, Jalons, S. 99. Zur angeblichen Taufe Ardašīrs I. bei den arabischen Chronisten s. SCHILLING, Apôtre, S. 89–111.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Machthaber, seien es die Satrapen der Provinzen, die Statthalter der Städte und die Militärs, waren im Normalfall persisch. Dasselbe gilt für das persische Kernland. So war es wohl kaum möglich für den obersten Machthaber, sich von der persischen Religion zu entfernen. Dem Märtyrer Georg schreibt sein Biograph Bāḇai außergewöhnlichen Mut zu, dass er sich überhaupt an den Königshof wagt, um sein kirchliches Anliegen vorzutragen[171]. Im oben genannten Brief an Heraklios wird Chosrau deutlich vom Christentum abgesetzt, und es wird auf die eigene religiöse Grundlage seiner Herrschaft verwiesen. Hier ist von der Aufgeschlossenheit eines Chosrau I. oder gar eines Hormizd IV. nichts zu spüren. Vor allem bewies Chosrau II. in derselben Zeit dieses Briefes, also gegen Ende seines Lebens, seinen Zorn auf alles Christliche, indem er es ohne Unterschied der Konfession verfolgte[172]. Dies wird noch durch die Ankündigung unterstrichen, die er für den Fall seines Sieges gegen Heraklios gemacht haben soll, er werde dafür sorgen, dass keine Kirche und kein Klangholz in seinem Reich stehen bleibe[173]. All dies spricht gegen die Notiz von Ṭabarī.

Umso erstaunlicher ist all das „Christliche" in Chosraus Leben: In Maurikios hatte er einen christlichen Adoptivvater (s. o.), dazu zwei christliche Ehefrauen, darunter seine Lieblingsfrau Šīrīn, die (allerdings laut Ps-Sebeos!) am Hof ihr Christentum frei predigen konnte. Nicht nur seinem medizinischen, auch seinem astrologischen(!) Personal gehörten Christen an, und christliche Kleriker empfingen an einem Feiertag jährlich Geschenke von ihm[174]. Selbst wenn manches davon vor allem der Staatsräson zuzuordnen sein dürfte (er hatte sich seinem anfänglichen Schutzherrn Maurikios dankbar zu erweisen), so hatte er jedenfalls zunächst keine Berührungsängste. Offizielle Verbindungen zum Christentum waren Bestandteil seiner Politik. Dies beginnt mit den Kontakten zu den Patriarchen von Antiochien, erst Gregor und dann Anastasios[175]. Der erste der beiden, Gregor, verspielte zwar wohl die guten Beziehungen, indem er seine christliche Überzeugung dem Šāhānšāh allzu offen antrug. Aber Anastasios kam offenbar nicht nur als Gesandter nach Persien, sondern auch um dort offiziell Kirchen einzuweihen. Wie kam es zu dieser Verbindung? Zu Antiochien bestand eine Verbindung, weil Chosrau bereits während seines Aufenthalts als Asylant in Hierapolis Kontakt zu Gregor bekommen hatte. Dass dann der antiochenische Patriarch die Aufgabe übernahm, Kirchen zu weihen[176], rührt wohl nicht nur von diesen

171 BRAUN, Akten, S. 254f.

172 Ausführlicher s. u. (b).

173 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 24. Mit dem Schlagen des *tintinnabulum ligneum* wurde zum Gottesdienst gerufen.

174 FIEY, Jalons, S. 97. Außer von Sebeos, der Chosrau sicher anders beurteilte als ostsyrische Chronisten, stammt auch eine ähnliche Liste von Christen an Chosraus Hof aus der Chronik von Seʿert, die den Hofastrologen und Philosophen Mār Aḇā von Kaškar, den Financier Yazdin und seinen Nachfolger Johannes von Kaškar nennt, sowie die Ärzte Johannes Sendori und eben Gabriel: SCHER, Chronique, S. 522.524f.

175 Zum Folgenden vgl. BAUM, Schirin, S. 36f.

176 HAINTHALER, Anastasios, S. 375 Anm. 12 (nach WEISS, Studia, S. 42–44); auch BUDGE, Thomas, S. 80 Anm. 5.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kontakten her, sondern auch daher, dass sich der Amtsträger von Seleukia-Ktesiphon, Īšōʿyaʰḇ I., als Anhänger des abgesetzten und ermordeten Šāhānšāh Hormizd nach der siegreichen Heimkehr Chosraus vorsichtshalber nach Ḥirtā zurückgezogen hatte[177].

Erst als 596 Saḇrīšōʿ den Patriarchensitz einnahm, gab es wieder den direkten Kontakt dorthin. Saḇrīšōʿ dankt seine Einsetzung nicht nur offiziell dem Šāhānšāh, sondern fand z. B. auch darin seine Unterstützung, dass Klöster ihm durch den Herrscher unterstellt wurden[178]. Christen hatten ferner hohe Positionen im Staat inne: Yazdīn war oberster Finanzverwalter und Günstling[179], Gabriel war Leibarzt und ebenfalls Günstling, Erzdiakon Aḇā von Kaškar war Chosraus Gesandter an den byzantinischen Hof des Maurikios[180], und Saḇrīšōʿ, von dem Chosrau soviel gehalten hat, dass er ihn als Katholikos wünschte[181], sollte nach Chosraus Wunsch den Feldzug 603 begleiten und spielte zumindest bei der Einnahme von Nisibis eine (unglückliche) Rolle[182]. Selbst als noch vor letzterem Ereignis Chosrau bei Saḇrīšōʿ zu Gunsten des exkommunizierten Gabriel intervenierte und zunächst Konsequenzen androhte, verzichtete er letztlich auf ein Eingreifen in die kirchliche Autonomie. Als Souverän fühlte er sich aber wie seine Vorgänger bei der

177 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 15.

178 CHABOT, Synodicon, S. 201 (syr.)/462f (frz.). Die These von TAMCKE, Christ, S. 242f, die Förderung des asketisch eingestellten Patriarchen durch Klöster als Hinweis auf eine armutliebende Frömmigkeit des Šāhānšāh zu werten, ist wohl zu weit gegriffen. Chosrau war eher für Prunk bekannt. „Die rüde Abwendung des Großkönigs von der Kirche des Ostens angesichts des verschwenderischen und gerade nicht asketisch geprägten Nachfolgers von Saḇrīšōʿ [Gregor]“ (ebd. S. 243) ist nicht belegt; nach Gregors Tod bereichert sich Chosrau an dessen Besitz.

179 „Wie Josef beim Pharao beliebt war, und noch stärker, war [Yazdīn] bei Chosrau beliebt“, GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 22, aus dem Lateinischen. „Finanzverwalter“ steht für pers. vāstryōšānsālār; s. CHRISTENSEN, Iran, S. 451f: Yazdīn trieb nicht nur Steuern ein, sondern verwaltete auch die Kriegsbeute, unter anderem diejenige aus Jerusalem mitsamt der Kreuzesreliquie. Hier hatte er außerdem den König veranlasst, jüdisches Eigentum zu konfiszieren, um zerstörte Kirchen wiederaufzubauen. Yazdīn war selbst reich, konnte ein von Širīn gegründetes Kloster ausstatten (ASSEMANUS, BO. III, I.471) und eigene Kirchen bauen sowie dem Herrscher angeblich täglich 1.000 Statere auszahlen (GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 21; NÖLDEKE, Tabari, S. 22,24); an seinen Reichtum versuchte Chosrau später nach Ermordung Yazdīns zu gelangen (ebd. S. 30 und GUIDI, a. a. O., S. 25). Die Chronik von Seʿert (SCHER, Chronique III, S. 458) macht aus Yazdīn sogar einen Gouverneur über die Mehrheit der Provinzen in Bēṯ ʿArmāyē (der Hauptstadtprovinz!) und den „Bergen“; dies aber im Kontext einer historisch schwierigen wunderbaren Totenaufwerweckung, die der Eremit Mār Yaʰb an Yazdīns Kind vornimmt.

180 Letzteres belegt wiederum die Chronik von Seʿert: SCHER, Chronique III, S. 424.

181 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 15 und überall in der Literatur. Hier wird zugleich deutlich, dass die Gunst zu Saḇrīšōʿ nichts mit dessen Christsein, sondern dessen Nützlichkeit zu tun hatte. Denn der Vorgänger Īšōʿyaʰḇ (ebd.) hatte Chosrau fürchten müssen, weil er sich gegen Bahrām nicht eindeutig hinter ihn gestellt hatte.

182 GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 81, sieht darin eine von Saḇrīšōʿ unterstützte Strafaktion gegen eine durch die Absetzung des Metropoliten Gregor verursachte Revolte – zu Recht?

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Auswahl des Patriarchen und auch als Initiator der Glaubensdisputation 612[183] (s. u.).

Gab es auch eine christliche Prägung der Frömmigkeit Chosraus? Es ist belegt, dass der Šāhānšāh u. a. für Šīrīn ein eigenes Kloster sowie ein oder sogar zwei Sergiosklöster[184] gründete, nachdem er zunächst für den Sergioskult im byzantinischen Sergiopolis (syr. *Rṣāfā*/arab. *Ruṣāfa*) zweimal wertvolle Votivgaben gestiftet hatte. Die zu seinen Geschenken gehörigen Exvototexte[185] sind keinesfalls als Belege für sein christliches Bekenntnis aufzufassen, aber doch immerhin für seinen zustimmenden Rückgriff auf einen weit verbreiteten Wunderglauben. Die hohe religiöse wie realpolitische Bedeutung dieses Kults hat ELIZABETH KEY FOWDEN detailliert herausgearbeitet[186]. Wie weit sich Chosrau diesen Glauben zur persönlichen Überzeugung machte, ist schwer zu fassen, da der Exvototext einerseits einer topologischen Form folgt[187], und da andererseits unklar ist, in welches Verhältnis solcher Glaube zur offiziellen Religion gesetzt werden kann. Denn die Bezeichnung des Aberglaubens[188] ist sicher nicht sachgemäß, da sie ein modernes Vorver-

183 Z. B. GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 16 (zu Einsetzung Saḇrīšōʿs), S. 20 (zu Gregor und zur Disputation); CHABOT, Synodicon, S. 582 (Chosrau als der offizielle Auftraggeber der „Disputation"), S. 585 (Bitte um Gewährung eines Katholikos).

184 Vgl. WIESSNER, Heiligenkult, S. 146f. Die Weihe sei durch Anastasius von Antiochia erfolgt, s. o. – Quellen: CHABOT, Chronique II, S. 372; in Abhängigkeit davon auch: BEDJAN, Barhebräus, S. 92. HOFFMANN, Akten, S. 120, unterscheidet ein Sergiosheiligtum in Ḥolwān (bzw. Blāšfarr, nach Bar ʿEḏtā) und eines in Bēṯ Salōē bei Dastagird (laut Martyrium des Anastasius). Auf ersteres bezieht sich auch BRAUN, Akten, S. 297f. wonach Chosrau Yazdīns Sohn Šamṭā sogar damit betraut, es mit liturgischen Büchern aus dem Westen auszustatten. Weil Šamṭā auf seiner Rückreise im „5. Jahr des Chosrau" zurückkehrt, darf man annehmen, dass das Kloster in dieser Zeit gebaut wurde. – Nach Bar ʿEḇrōyō habe Chosrau auch noch eine Kirche für die „Muttergottes" und für die Apostel gebaut.

185 Die Votivtexte sind bei Theophylakt Simokatta (SCHREINER, Theophylaktes, 5.13.4–6 und 5.14.2–11) und Evagrios Scholastikos wiedergegeben (HÜBNER, Historia Ecclesiastica, 6.21; Text auch bei BAUM, Schirin, S. 43f). Seit PEETERS, Ex-voto, S. 5–56, können diese Exvotos als echt angesehen werden. Vgl. GERNOT WIESSNER, Heiligenkult, S. 143f. Anlass für die Gaben war einmal der Sieg über Bahram, ein anderes Mal die Geburt des Sohnes Mardānšāh durch die Hilfe Gabriels, des Hofarztes. Zur Datierung etwa 591 und nach 593 sowie zu realen Kontakten Khosraus II. nach Sergiopolis 590/91 s. KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 136–38 oder BAUM, Schirin, S. 41–44.

186 KEY FOWDEN, Barbarian Plain, bes. S. 60–119 zur Bedeutung und Ausbreitung des Sergioskults in Syrien und Mesopotamien.

187 Die Formulierung der Votivtexte ist nicht nach WIESSNER, Heiligenkult, S. 145, als ein persönlicher, sondern als ein standardisierter Text anzusehen, dem Anlass angemessen (*prepon*).

188 So CHRISTENSEN, Iran, S. 488: „La superstition était, à ce qu'il semble, le vrai fond de sa religion", und wesentlich differenzierter WIESSNER, Heiligenkult, S. 148: „‚Aberglaube' und religiöse Distanz würden sich dann in eigentümlicher Weise in der Person des Großkönigs verbinden, wobei die religiöse Distanz zum Christentum, auch seiner abergläubischen Handlung zugrunde liegend, durch die ganz andersartige einheimisch-iranische religiöse Tradition ihre Ergänzung fände. Chosrau II würde sich von so einer Sicht her trotz vordergründiger gegenteiliger Handlungen zu dem Sergios-Bekenntnis seiner beiden Exvotos im Grunde nicht bekannt haben." WIESSNERS stellt zu Recht die in GUIDIS Chronicon Anonymon befindliche Angabe in Frage, Chosrau sei während seiner Flucht vor Bahram in

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ständnis mitbringt; andererseits bleibt KEY FOWDENS Versuch einer symbolischen Deutung recht vage, wenn sie den Einfluss des Sergiosglaubens geradezu auf ein Kontrollempfinden zurückführt: „In the late antique Syria and Mesopotamia, the name Sergius became a by-word for power and success"[189]. Für die Trennung von praktizierter und offizieller Religion gibt es auch moderne orientalische Beispiele[190]. Nicht zu vergessen ist aber die politische Bedeutung solcher Gaben an eine byzantinische Einrichtung: Hatte Vorvorgänger Chosrau I. noch versucht, Sergiopolis zu erobern, ist die Geste seines Enkels ein (vorläufiges) Friedensbekenntnis und eine Respektbezeugung an seinen christlichen Adoptivvater[191]. KEY FOWDEN vertieft diesen Aspekt mit dem Hinweis, dass es der völligen Anerkennung der byzantinischen Kontrolle über Sergiopolis entspricht, wenn Chosrau II. seine Gaben über den antiochenischen Patriarchen dem Sergioskult zukommen ließ[192].

Sodann ist die Stiftung *eigener* Sergiosklöster zwar einerseits ein Akt der anerkennenden Nachahmung, andererseits hat sie ökonomische und wiederum politische Aspekte. Sie schafft geradezu einen Gegenpol zur Sergioswallfahrt in den Westen. Damit lenkt Chosrau II. einen Besucher- und Geldstrom persischer Christen ins eigene Land um, der bisher nach Westen gerichtet war[193]. Mehr noch,

---

seiner Not und durch das Zeugnis der Märtyrerin Golinducht wirklich vom Sergiuskult oder gar vom christlichen Glauben überzeugt worden (ebd. 143f). Chosrau dürfte aber tatsächlich auf der Flucht in einem am Weg nach Westen liegenden miaphysitischen Heiligtum den Sergioskult kennen gelernt haben, welchem auch seine spätere Frau Šīrīn anhing. WIESSNER will in seinem Aufsatz außerdem die Vorstellung relativieren, das persische Königtum habe sich mehr und mehr von einem Christentum überzeugen lassen, welchem die persische Religion nicht mehr viel entgegensetzen konnte: s. o. S. 18 Anm. 49.

189 KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 128. Hier wird die politische und soziale etwa von der gesundheitlichen Kontrolle nicht mehr unterschieden. Die politische und soziale Bedeutung des Kults im Zusammenhang mit arabischer Lebensweise einerseits im Grenz- und Pufferbereich zwischen zwei Großreichen andererseits wird allerdings von der Autorin S. 60–91 sehr überzeugend dargestellt. – Speziell den Exvotos Chosraus II. schreibt dann die Autorin den Glauben zu, mit dem Namen des Sergios die Macht zu besitzen, „Zeit und Raum" zu durchbrechen.

190 Die im zweiten Exvoto behauptete Praxis Chosraus, bei dem Heiligen seinen Kinderwunsch vorzutragen, und zwar über eine Religionsgrenze hinweg, dürfte eine nach traditionell orientalischem Verständnis im Orient eine „normale" Praxis sein. In dem modernen Reisebericht von WILLIAM DALRYMPLE, Holy Mountain, S. 46f und 188–90 finden sich Beispiele des Georgskults auf der türkischen Insel Buyuk Ada und der Marienverehrung im syrischen Kloster Seidnaya, bei welchen der Kinderwunsch jeweils eine große Rolle spielt. Es mag anzunehmen sein, dass die Muslime, die dieser Praxis heute nachgehen, sie teilweise von ihren ehemals christlichen Vorfahren ererbt haben. Es zeigt sich aber auch, dass hier eine Trennung von lebenspraktischer und dogmatischer Religion möglich ist. Unter solchen Voraussetzungen ist sogar eine „echte" Sergiosfrömmigkeit Chosraus denkbar, die dennoch kein Hinweis auf seine Christlichkeit ist.

191 Nach Auskunft der Exvototexte (s. o.) gab Khorau II. mit seinem Geschenk auch ein von Khosrau I. aus Sergiopolis entwendetes goldenes Kreuz zurück.

192 KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 138.

193 Zur wirtschaftlichen Bedeutung von Sergiopolis (und zum Eroberungsversuch Chosaus I.) vgl. den Bericht Prokops um 560: „There is a certain church in Euphratesia, dedicated to Sergius... At a later time, however, this church, through its acquisition of treasures, came to be

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Šāhānšāh gewinnt mit den Klosterstiftungen Kontrolle über einen Kult, der besonders von miaphysitischer Seite längst im persischen Raum eingeführt worden war. Während seines Aufenthalts im Westen wird er anhand von Sergiopolis selbst beobachtet haben, wie dieser Kult der Sozialisierung arabischer Stämme und damit auch ihrer Kontrolle dienen konnte – nicht zufällig nutzte auch der Miaphysit Aḥūdemmeh den Kult für seine Arabermission, und nicht zufällig betätigte sich bereits Chosrau I. als Schutzherr des letzteren Klosters[194]. Araber spielten zwar im persischen Kernland wohl keine Rolle, aber ein ähnlicher Mechanismus ließ sich auch auf das persische Christentum allgemein anwenden. KEY FOWDEN beobachtet zu Recht, die neuen staatlichen Klostergründungen illustrierten „beyond doubt Khosrau's mastery of the intricate relationship between Christianity and political allegiance in Roman and Iranian relations"[195]. Demnach sind auch die Klosterstiftungen nicht in erster Linie Hinweise auf den Glauben des Šāhānšāh. Doch sind sie Zeichen für eine gewisse religiöse Toleranz insofern, als er sich und den Christen in seinem Land solche Praxis sonst verboten hätte. Und sie sind sicher Zeichen für die Bedeutung seiner christlichen Ehefrauen, für die er Klöster errichtete: Insbesondere Šīrīn, seine Lieblingsfrau, konnte den jährlichen Pilgerbesuch zu ihrem Lieblingsheiligen nun in Nähe der jeweiligen Residenzen vollziehen[196].

Dass Chosrau auf eine Vision des Saḇrīšōʿ hin eine Schlacht gewagt und gewonnen habe und diesen deshalb zum Patriarchen gemacht habe, kann zwar dem Bereich der Legende überlassen werden; dennoch scheint dieser Patriarch nach dem Geschmack des Herrschers gewesen zu sein, im Gegensatz zu dem Chosrau fürchtenden Īšōʿyaʰḇ I.[197]. Der Šāhānšāh wird auch als Unterstützer des Vorgehens der Synode gegen die Mönche von Šiggār angeführt[198]. Schließlich ist dieser Herrscher auch in der Lage, seinem Finanzminister Yazdīn noch nach der

powerful and celebrated. And the Emperor Justinian, upon considering this situation, at once gave it careful attention, and he surrounded the church with a most remarkable wall, and he stored up a great quantity of water and thus provided the inhabitants with a bountiful supply. Furthermore, he added to the place houses and stoas and the other buildings which are wont to be the adornments of a city. Besides this he established there a garrison of soldiers who, in case of need, defended the circuit-wall. Chosroes, indeed, the King of the Persians, made a great effort to capture the city, sending a great army to besiege it; but because of the strength of the defences he accomplished nothing and abandoned the investment" (DEWING, Procopius VII, S. 157–58).

194 Diese Zusammenhänge stellt KEY FOWDEN, S. 121–28 (vgl. S. 67f) her; zu Chosrau I. schreibt sie S. 128: „Khusraus ostentatious rebuilding of the Sergius monastery at ʿAynqnayya was just one response to the increasing involvement of the Roman emperors from Anastasius to Maurice at the popular frontier shrine of Rusafa".

195 KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 140.

196 BAUM, Schirin, S. 59. KEY FOWDEN, Barbarian Plain, S. 139f, referiert die allgemeine Ansicht, dass zwei Klöster für die Ehefrau Maria, das Sergioskloster als das größte jedoch für Šīrīn errichtet worden, und zwar zugleich mit ihrem Palast in Qasr-e Shīrīn.

197 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 16.

198 CHABOT, Synodicon, S. 201 (syr.)/462f (frz.). Dazu TAMCKE, Katholikos, S. 29–31, und CHIALÀ, Abramo, S. 63.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Eroberung Jerusalems 614 die Kreuzesreliquie für einen festlichen Akt in der persischen Hauptstadt zu überlassen und sie dann in den Gewahrsam Šīrīns zu geben[199]. Das ist genau so viel Zugeständnis ans einheimische Christentum wie es natürlich Demonstration der Überlegenheit über das Christentum ist, nicht nur das byzantinische.

Umso mehr fällt ins Gewicht, dass Chosrau spätestens ein Jahr später (615) gegenüber Georg die Todesstrafe nach Anklage wegen Abfalls vom Zoroastrismus zuließ (dazu siehe insgesamt den nachfolgenden Abschnitt über die zeitgenössischen Märtyrer). Es bestehen etliche Hinweise, dass eine Aversion Chosraus gegen das Christentum bereits ab der Zeit seines militärischen Angriffs offen zu Tage trat (ebd.). Spielt hier eine Rolle, dass sich Katholikos Saḇrīšōʿ schon mindestens zweimal dem Šāhānšāh widersetzt hatte – bei der Exkommunikation Gabriels und bei der Aufforderung, den Feldzug nach Westen 603 zu begleiten?[200] Oder veränderte dieser gegen das christliche Byzanz gerichtete Feldzug die Haltung des Feldherrn zu allem Christlichen? Oder war Chosrau durch die zunehmenden innerkirchlichen Zerwürfnisse verärgert? GUIDIS anonymer Chronist stellt gar keinen Gesinnungswandel fest, sondern meint, Chosraus Haltung zum Christentum sei überhaupt nur von Hass geprägt gewesen, was er zunächst durch äußerliche Begünstigungen nur verdeckt habe[201]. Die Chronik von Seʿert dagegen verlegt den Gesinnungswandel in die Zeit Gregors, weil dieser bestechlich war, und die Zeit der Vakanz, weil hier der Einfluss Gabriels gestiegen sei[202].

Der griechische Historiograph Theophanes beklagt, dass Chosrau nach den Gegenangriffen des Heraklios begonnen habe, Kircheneigentum von Gemeinden zu konfiszieren, die er für byzanztreu hielt[203]. Die Eroberung von Städten Das Schicksal der Bevölkerung von Dara und ihres Bischofs, der nach Einnahme der Stadt 604/5 den Freitod bevorzugte, kann als exemplarisch gelten für die Grausamkeiten

199 GUIDI, CHRONICON ANONYMON, S. 22: *Lignum... miserunt ad Chosroem. Quae supellex cum ad Yazdīn pervenit, festum solemne celebravit, et Regis concessu, parte ex eo Ligno sibi sumpta, ipsum Lignum misit ad regem, qui... in aerarium... rettulit*. Hier wird auch die Position des Yazdīn deutlich: er empfing offensichtlich qua Amt als erster alle Kriegsbeute und kommunizierte dann mit dem Herrscher über den weiteren Verbleib. – Ist zu dem Festakt auch die Frage nach dem Termin der Einführung des Kreuzerhöhungsfestes in Byzanz und in der Kirche des Ostens (s. u. 7.3 d) zu vergleichen?

200 Saḇrīšōʿ war allerdings offenbar wirklich zu schwach, um zu reisen; jedenfalls starb er kurz darauf in Nisibis. Und bei der Eroberung von Nisibis kurz davor hatte sich eher die Willfährigkeit des Patriarchen gezeigt, als er die von den Persern belagerten Nisibener zur Übergabe überredet hatte mit dem falschen Versprechen, es würde den Menschen dann nichts geschehen. Oder hatte sich Saḇrīšōʿ nach diesem Betrug an den Nisibenern wirklich ganz von Chosrau distanziert?

201 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 19: *Quamquam enim Chosroes favorem erga Christianos per speciem ostendebat, Mauricii causa, tamen gentem nostram odio prosequatur*. Etwas anders GISMONDI, Mari II, S. 53: *iam mutato in Christianos animo, non solum a beneficiis cessavit, sed eos vexare ac tributis in dies auctis gravare coepit, prohibuitque ne sibi patriarcham constituerent*.

202 SCHER, Chronique III, S. 522f.

203 Theophanes (*Chronographia* A. M. 6116, bei GREATREX, Khusro and the Christians of the Roman Empire, S. 48 mit Anm. 6).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

des Kriegs[204]. Das Martyrium des Konvertiten Anastasius berichtet, dass der Šāhānšāh nach seiner schon erfolgten militärischen Niederlage 628 in einer Strafaktion noch 60 in Bēṯ Salōē gefangene Christen hinrichten ließ, bevor Heraklios sie befreien konnte. Dass sämtliche Gefangene des Landes exekutiert wurden, wie es Chosrau gewünscht hatte, verhinderte der zuständige Befehlshaber[205].

Bei diesen Ereignissen, die je für sich gewertet werden müssen, spielt Kriegsräson ganz sicher eine Rolle; der Ansatz von GREATREX, hier eine vor allem pragmatische Haltung Chosraus zu vermuten[206], hat seine Berechtigung, insbesondere da auch viele Belege vorliegen, wonach Chosrau nach den Eroberungen auf byzantinischem Gebiet auch wieder christenfreundlich auftrat[207]. Weiteres dazu unten (b). Und doch scheint sein Verhalten mehr und mehr Verunsicherung, emotionalen Kontrollverlust und enthemmte Gewaltbereitschaft auszudrücken. Als er tot war, wurde das im *Book of Governors* – Generationen später – als Friede für die Kirche empfunden[208]. Ähnlich dürften es aber auch viele andere Bevölkerungsgruppen empfunden haben, die seinen Zorn zu spüren bekommen hatten. Seine oben geschilderte Härte gegenüber den eigenen Generälen und der eigenen Familie relativiert seine „Christenverfolgungen" nicht wenig. Was die Kirchen betrifft, wird man aber sagen dürfen, dass Chosrau ab 603 auf jeden Fall unberechenbar geworden und zu fürchten gewesen ist, so wie ja auch die Motivation für seine Eroberungszüge (s. o. 4.2 b) kaum mehr nachvollziehbar ist.

b) Zeitgenössische Märtyrer

In Ergänzung des vorhergehenden Abschnitts ist der Frage der Martyrien zur Zeit Chosraus II. noch einmal genauer nachzugehen. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass mit dem 6. Jh. die Zeit der massenhaften Christenverfolgungen zu Ende war[209]. Die folgende Übersicht dürfte auch für die Regierungszeit Chosraus

204 Vgl. SCHER, Histoire III, S. 501 u. 520.

205 Die Exekution der 60 Insassen von Bēṯ Salōē nach der Passion des Anastasios (FLUSIN, Anastase I Text 38,1–6, dazu Kommentar Bd. II, S. 260). Der Gefängnisort lag 6 Meilen von Dastagird, welches Chosrau räumen musste, so dass die Exekutionsmaßnahme nicht unwahrscheinlich klingt. Die Verhinderung anderer Exekutionen nach Ṭabarī (NÖLDEKE, Tabari, S. 356). Anastasios war als Konvertit angeklagt und wurde zu Rekonversionsversuchen im Gefängnis festgehalten.

206 GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 79: „essentially pragmatic policy". Vgl. dazu S. 82, wo er Chosraus Kirchenpolitik als „basically passive and benign" beschreibt. Das ist doch eine etwas zu wohlwollende Charakterisierung.

207 FLUSIN, Anastase II, S. 232f zu Cäsarea; S. 172–81 zu Jerusalem.

208 Šamṭā „made Sheroe king without the wish and command of his father... and went into the palace of Khusrau with his servants and slew him with his sword; and there was rest for the Church in all quarters": Thomas von Marga, 2, 112ff, zit. nach MOFFETT, History, S. 253.

209 S. o. 4.1 (c). Es sei hinzugefügt, dass im 5. Jh. insbesondere Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ unter Massenverfolgungen litt, die Šuḇḥālmāran als dem nachmaligen Metropoliten dieser Stadt gut bekannt gewesen sein müssen (vgl. die Chronik von Karḵā von der Mitte des 6. Jh.s: FIEY, Jalons, S. 92; ed. syr. u. frz. BEDJAN, Acta, S. 507–537, dt. MÖSINGER, Monumenta, und HOFFMANN, Auszüge, S. 43–60). Zum Wert der Quelle ist einschränkend gesagt worden (FIEY, a. a. O.; PEETERS,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zeigen, dass der Schaden verkraftbar war, der der Kirche (den Kirchen) entstanden ist, aber dass es doch mehr als nur eine Handvoll Martyrien gab[210]. Wenn Šuḇḥā-lmāran endzeitliche Martyrien thematisiert, könnte man das als auffällig werten, da in seiner Zeit eine große Verfolgungswelle fehlt, die man für die Endzeit erwarten möchte. Aber man wird andere Gründe finden, die die Betroffenheit des Autors erklären.

Die Zahl der Martyrien, die JEAN-MAURICE FIEY für die Zeit unter Chosrau I. auflistet[211], ist bereits mit der des 5. Jh.s nicht mehr zu vergleichen: Gregor von Yāzdpnāh (gest. 542), Yāzdbōzī (gest. 553); Šīrīn von Kirkuk (gest. 559); Gōlānduḥt (gest. 591). Dazu kommt vielleicht Aḇīmeleḵ von Qardū (gest. 588), der von Bāḇai ein Märtyrer genannt wird, nicht aber von Īšōʿdnaḥ von Baṣra[212]. Und immerhin starb der Katholikos Mār Aḇā 552 an den Folgen seiner Gefangenschaft aufgrund seiner Konversion und seines Proselytierens[213].

Die genannte Gōlānduḥt lebte zwar noch bis in die Zeit von Chosrau II., ihr „Martyrium" kann aber tatsächlich sinnvoller Weise Chosrau I. zugeordnet werden. Denn in seiner Regierungszeit erlebte sie Gefangenschaft; dann unter Hormizd IV. Folter; später lebte und starb sie aber in Mabbūḡ (Hierapolis) außerhalb des persischen Reichs, wo auch ihre *vita* vom dortigen melkitischen Bischof Stephan II. verfasst wurde[214]. Nach GUIDIS Anonymer Chronik soll Gōlānduḥt sogar Chosrau II. auf dessen Flucht nach Westen im christlichen Sinne beeinflusst haben[215]. Sie ist jedenfalls nicht sein Opfer geworden. Demnach wäre das letzte Martyrium des 6. Jh.s auf persischem Boden, von dem wir wissen, schon 588 oder gar 559 n. Chr. zu beklagen gewesen.

Chosrau II. begann erst im 7. Jh. mit Christenverfolgung, d. h. nach FIEY und anderen ab dem Kriegsbeginn 603, unter Bezugnahme auf eine Notiz des armenischen Chronisten Ps-Sebeos.[216] Ähnlich klingen GUIDIS Chronist und die Chronik

---

Passionaire, S. 304), dass sie tendenziös sei und in einer Art Vorrangswettbewerb mit der Chronik von Arbela stehe, welche also die Hauptstadt der Nachbarprovinz betrifft. Aber die Verfolgungen (auch z. B. in Bēṯ ʿAramāyē und Bēṯ Māḏayē) waren so groß, dass dann die Zeit nach dem Šāhānšāh Pērōz als Friedenszeit empfunden wurde, besonders unter Kavad I (FIEY, a. a. O., S. 93f).

210 Für historisch weitgehend zuverlässig hält DEVOS, Martyrs, die Hagiographie zu den folgenden Märtyrern.

211 FIEY, Jalons, S. 96. Auch Chosraus I. Vorgänger Kavad I. hatte mindestens drei Konvertiten hinrichten lassen.

212 CHEDIATH, S. 21 und 37, mit Bezug auf Īšōʿdnaḥs Livre de Chasteté, Kap. 41.

213 MOFFETT, History, S. 221f; im Hintergrund stand wohl nicht Chosrau I., sondern die zoroastrische Hierarchie.

214 Eine moderne lateinische Übersetzung des georgischen Manuskripts, dem ein syrischer Text zu Grunde liegt, gibt GARITTE, Passion géorgienne, S. 426–40. Vgl. UTHEMANN, Art. Stephan II von Hierapolis.

215 WIESSNER, S. 143. Ein historischer Kern dieser Angabe wird darin vermutet, dass Chosrau auf der Flucht nach Westen 590 an einem Sergiosheiligtum, z. B. in Balad bei Mosul, vorbeikam. Allerdings ist seine Route unklar; GUIDIS Chronicon Anonymon, S. 15, gibt den „südlichen" Weg an über Pērōz-Šāpūr, ʿAnat, Hīṯ und Kirkesion.

216 FIEY, Jalons, S. 96: „... lorsque les jours fûrent accomplis".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von Seʿert[217]. Damit besteht Übereinstimmung auf beiden konfessionellen Seiten. Bis 602 fühlte sich der Großkönig offenbar dem Friedensvertrag mit Byzanz verpflichtet; dann aber nicht mehr, nachdem Maurikios gestürzt worden war. Ab diesem Jahr hatten viele Städte des Grenzgebiets unter der Grausamkeit des Kriegs zu leiden, wovon auch Armenien betroffen war. Ein blutiges Exempel wurde an der Bevölkerung von Nisibis statuiert, die versucht hatte, von Chosrau zu Byzanz abzufallen. Der Bischof der anschließend eroberten byzantinischen Nachbarstadt Dara tötete im letzten Moment sich selbst, da er einen grausamen Tod durch Chosrau zu erwarten hatte[218]. In diesen Fällen ist aber nicht unbedingt von Martyrien, sondern eher Kriegsopfern zu sprechen. Eher schon kann man vielleicht die darauf folgende Maßnahme Chosraus als gezielt christenfeindlich bezeichnen, als er nämlich den neuen Katholikos zwang, die in Dara erbeuteten Bücher teuer zu kaufen[219]: Der Katholikos als das einfachste Opfer, um Kriegskosten zu finanzieren?

Von einem Martyrium hören wir erstmals im Fall des Nathanael von Šahrazūr, der 605 gefangen genommen wurde und 610/11 starb[220]. Der auslösende Vorfall geschah bereits während der Belagerung Daras, also wiederum kurz nach Kriegsbeginn. Ein persischer *raḏ* war beim Versuch, die Kirchen von Šahrazūr zu plündern, von der Bevölkerung und ihrem Bischof Nathanael vertrieben worden. Dies wiederum zeigte der *raḏ* dem König an, welcher Nathanael ins Gefängnis setzen und sechs Jahre später kreuzigen ließ. Der Anonymus kommentiert: „Während Chosrau dem Anschein nach, wegen Maurikios, den Christen Gunst zeigte, verfolgte er dennoch voll Hass unser Volk.“[221] Es wird außerdem berichtet, dass zwölf Bischöfe sein Schicksal der Kreuzigung teilten[222]. In der Tat ist dies das Martyrium, das am offensichtlichsten auf Unrecht basiert.

Das zweite belegbare Martyrium ist das des Mihrāmgušnasp/Georg (gest. 615), von dem wir bereits gehört haben[223]. Hier ist interessant, dass es durch die Denunziation des Gegners Gabriel ausgelöst wurde, und gleichzeitig Chosrau als Vollstrecker eine ebenso aktive Rolle einnimmt. Aufs Ganze gesehen, bezeichnet GERRIT REININK den Tod Georgs sicher korrekt als Ergebnis kirchlicher Macht-

217 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 19: Ab der Belagerung Daras werden in dieser Darstellung die Drohung Chosraus gegen den Bischof von Dara, und sein Unrecht gegen denjenigen von Šahrzūr virulent, und der Šāhānšāh als ein Verfolger bezeichnet. – SCHER, Chronique III, S. 467: „De son temps, les Chrétiens jouirent de la paix, jusqu'ax derniers jours de Mār Sabrišōʿ... et la mort de Maurice.“

218 Zu Nisibis und Dara s. GUIDI, Chronicon Anonymon S. 17–19.

219 GISMONDI, Mari II, S. 53. Fiel die Maßnahme Chosrau leichter, weil der Katholikos gegen seinen Willen gewählt worden war? Dazu kommt noch die Konfiszierung von Gregors angeblich teilweise zu Unrecht erworbenen Besitzes nach dessen Tod.

220 FIEY, Jalons, S. 98, nach GUIDI, Chronicon Anonymon S. 19 und SCHER, Chronique, S. 200. Šahrazūr ist Grenzgebiet der Provinz Bēṯ Garmai zum angrenzenden Medien hin.

221 GUIDI, Chronicon Anonymon S. 19, aus dem Lateinischen.

222 Ms. MING. syr. 58 fol. 15b; zit. nach VÖÖBUS, School, S. 293 Anm. 43.

223 Zu Georg (Mihrāmgušnasp) s. auch oben bei der Biographie Šuḇḥālmārans, S. 18.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

politik[224]. Die Verfolgung Georgs als einem Konvertiten entsprach zwar geltendem Recht, welches aber nicht immer zwingend umgesetzt wurde[225]; vor allem hatte der Šāhānšāh den konvertierten Georg nach dessen Taufe 596 zunächst nicht angetastet: „Er [Chosrau] sagte nur: Mihrāmgušnasp ist zur Hölle gefahren“[226]. Das kontrastiert mit dem scharfen Vorgehen 615, welches aber eben im legalen Rahmen blieb. Wie im vorhergehenden und im nachfolgenden Fall scheint Georgs Martyrium von weiteren Leidensgenossen begleitet zu sein, ohne dass wir aber etwas über den zeitlichen Zusammenhang erfahren. Bāḇai berichtet jedenfalls, dass auch Georgs Begleiter Andreas und Michael als gekrönte Märtyrer für den „petrinischen“ Glauben starben[227].

Im Jahr 620, wieder fünf Jahre später, starb der Konvertit Māhanōš/Īšōʿsaḇran, der von der Forschung mit Īšōʿ bar Nun identifiziert worden ist[228]. Seine Geschichte ist interessant, weil sie schon um 600 beginnt. Der Märtyrer war vom eigenen Bruder der Apostasie angeklagt, aber durch Yazdīns Intervention befreit worden. Bereits 605 wurde er in Arbela erneut eingekerkert, weil er weitere zwölf adelige Zoroastrier aus Bēṯ Garmai bekehrt hatte. Wenn die Gruppe erst 620 in einer Grenzstadt zwischen Bēṯ Garmai und Ḥolwān dem Šāhānšāh vorgeführt und dann gekreuzigt wurde[229], zeigt das wieder, wie zurückhaltend die Todesstrafe hier zunächst angewandt wurde. Doch als Šuḇḥālmāran sein Endzeitbuch schreibt, hat er diese Gruppe wie die anderen Betroffenen bereits vor Augen. Īšōʿsaḇrans *vita* verknüpft sich wie die von Georg mit der konfessionellen Auseinandersetzung der Zeit, aber nicht ursächlich: Es heißt, er habe noch im Gefängnis den Bekehrungsversuchen der „Monophysiten“ widerstanden. Widersacher Gabriel, der im ganzen

224 Georg wird nach Reinink, Life, S. 191, als Märtyrer der Orthodoxie *dargestellt*. „Thus the Life of George was to become one of the literary vehicles by which Babai's Christology would be diffused and propagated in the late Sasanian Empire”. Sachlicher Grund für die Hinrichtung war auch für Reinink Georgs Konversion vom Zoroastrismus; ebd. 185f, und die eigentliche Ursache liegt auf anderer Ebene: „It is entirely clear that Georg was a victim of ecclesiastical power politics.“, ebd. S. 190.

225 Moffett, History, S. 195: „Theoretically, the sentence was death, but the extreme penalty was rarely inflicted“; ebenso Christensen, Iran, S. 488. Das Avesta schreibt in Dēnkard, IX, 56.4, die Todesstrafe vor. Doch der schon genannte Katholikos Mār Aḇā war z. B. Konvertit gewesen, was ihn verletzlich machte und zu seinem Exil führte, aber nicht zu seiner Ausschaltung oder gar seinem Tod. Allerdings berücksichtigt Moffett nicht die Martyrien, die es bereits unter Chosrau I. gegeben hatte.

226 Braun, Akten, S. 227.

227 Braun, Akten, S. 253. Chabot, Synodicon, S. 630, deutet in seiner Übersetzung „petrinisch“ als „apostolisch“.

228 Fiey, Jalons S. 24. Die *vita* Īšōʿsaḇrans ist vom Katholikos Īšōʿyaʰḇ III., der von einem weiteren Passionsbericht über dessen zwölf Leidensgenossen berichtet. Als Īšōʿ bar Nūn schildert ihn die Chronik von Seʿert.

229 Nach Jullien, Īšōʿsaḇran. Zur Hinrichtung in *Dwdʾrē*, der Grenzstadt, in deren Nähe sich die „Pforte“ des Šāhānšāh momentan befand, ebd. S. 175 und 179f. Zur Zuverlässigkeit ebd. S. 172. Auffällig ist aber die Zwölfzahl, die bereits bei Nathanael genannt war und symbolisch sein könnte.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Verlauf nicht genannt ist, lebte übrigens 620 nicht mehr. Chosrau II. befand sich noch auf der Höhe seiner Macht.

Bis dahin kann man noch nicht von einer Verfolgungswelle sprechen. Das gilt auch, wenn das Martyrium der Christina hinzugenommen wird, welches aber schwer zu datieren ist[230]. Erst nach dem erfolgreichen Gegenangriff des Heraklios ab 622 begann Chosrau zu wüten. Sein prominentestes christliches Opfer war der ostsyrische Christ Yazdīn. Dieser war ein einflussreicher und vermögender Beamter; Chosrau muss es hier auch um Macht und Geld gegangen sein. Das zeigt sich daran, dass Yazdīns Frau anschließend gefoltert wurde, um das Versteck des Reichtums dieses obersten Finanziers aus ihr zu pressen. In ähnlicher Weise hatte aber auch ein Nichtchrist wie der persische General Šāhīn unter seinem Šāhānšāh zu leiden. Beide Fälle wird man nicht als Martyrien im engeren Sinne bezeichnen können.

Chosrau begann aber auch sonst christliches Eigentum zu beschlagnahmen oder zu zerstören und Christen grausam und ohne Unterschied zu verfolgen, wie es nur summarisch bei Theophanes und in GUIDIS Anonymer Chronik heißt[231]. Der Höhepunkt dieser Verfolgung lag am Ende von Chosraus Herrschaft 628, als er sich aus Dastagird zurückziehen musste und wohl versuchte, sämtliche Kriegsgefangene seines Reichs töten zu lassen (s. o. 4.3 a). Dazu kam es zwar nicht, aber es kam doch zur Hinrichtung von 60 Christen im unweit gelegenen Gefängnis von Bēṯ Salōē, welches kurz vor seiner Befreiung stand. Dies erfahren wir aus dem Passionsbericht des Mogundat/Anastasios, der auch wieder Konvertit war. „Ce qui se passe à Beth-saloé le 22 janvier montre bien qu'il y eut des exécutions massives dans les derniers temps du règne de ce souvérain"[232]. Anastasios war als persischer Soldat während des Byzanzfeldzugs desertiert und bei Mabbūḡ durch einen anderen Perser bekehrt worden. Erst später in Jerusalem getauft, war er entdeckt und mit anderen in besagtes Gefängnis gebracht worden; Rekonversionsversuche folgten wie üblich. Ein Begleiter und Augenzeuge verfasste später die griechische Biographie, an welcher auffällt, dass konfessionelle Fragen umgangen werden, so dass nicht einmal bekannt wird, was für ein Bischof Anastasios getauft hatte. Sein Leichnam wurde in den Westen überführt; er spielte in der byzantinischen Heiligenverehrung eine Rolle, ist aber auch der ostsyrischen Überlieferung bekannt[233].

Nach diesem Überblick über die Regierungszeit Chosraus II. fällt zunächst auf, dass keiner dieser Märtyrer als Miaphysit identifiziert werden kann. Das lässt aber keine sicheren Rückschlüsse zu: Weder, dass Miaphysiten vom Šāhānšāh bevorzugt gewesen wären, noch, dass sich die Miaphysiten des Ostens zunächst nicht aus Konvertiten zusammensetzten, oder gar Schlüsse über die Größenordnung ihrer Gemeinschaft. Dafür sind zu wenige Belege bzw. Quellen vorhanden.

230 Vgl. BINDER, Mart Christina, S. 13–8. Vielleicht ist dieses Martyrium um ein Jh. vorzuverlegen.

231 Zum ersten MOFFETT, History S. 252, der Theophanes, Chronographia, 263A zitiert. Zum zweiten CHRISTENSEN, Iran, S. 492: „nestoriens et monophysites furent tous persécutés", (nach NÖLDEKE, Anonyme Chronik, S. 28).

232 FLUSIN, Anastase II, S. 260.

233 FIEY, Jalons, S. 98, nach GUIDI, Chronicon Anonymon S. 19 und SCHER, Chronique, S. 200.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Sodann wird deutlich, dass von den namentlich bekannten und einzeln verfolgten Märtyrern alle bis auf Nathanael und Yazdīn als Konvertiten verfolgt wurden. Religiöser Abfall war also weiterhin Hauptmotiv der Verfolgung, aber sicher in einer Zahl, die im Vergleich mit der Anzahl der anzunehmenden tatsächlichen Konversionen fast bedeutungslos erscheinen muss. Dessen ungeachtet kann außerdem angenommen werden, dass sich die Lage vor allem kriegsbedingt verschärft hat. Hier mögen Christen vielleicht die leichteren Opfer gewesen sein als andere Bevölkerungsgruppen, aber darüber gibt es keine Belege, und dass sie nicht als einzige zu Opfern wurden, dürfte auf der Hand liegen.

Nun muss man aber für die Binnenwahrnehmung der Kirche auch die Opfer des Kriegs, also die Bevölkerung der Städte von Nisibis bis Jerusalem als Verlust für die Christenheit ansehen. Und die bekannten gezielten Fälle der Verfolgung müssen natürlich in ihrer hohen symbolischen Bedeutung betrachtet werden. Dazu kommt die persönliche Betroffenheit des Autors, wenn ein Amtsbruder wie Nathanael, ein Hoffnungsträger wie Georg, ein politisch Verbündeter wie Yazdīn[234] oder garamäische Kompatrioten wie Andreas und Michael mit wenigen Jahren Abstand den Verfolgungstod fanden. Angesichts dessen musste jeder Christ, der nach einem Jahrhundert spürbaren Friedens die erneute Anwendung der Todesstrafe auf konvertierte Christen und eine zunehmende allgemeine Bedrängung wahrnahm, sich fragen, wie sehr nun das Christentum wieder insgesamt der Gefahr ausgesetzt war. Für Šuḇḥālmāran, der wohl nur die Hälfte der hier aufgeführten Martyrien erlebte, stellte sich diese Frage besonders, sobald auch gegen ihn Anklage erhoben war. So verwundert es nicht, wenn für ihn in Buch 6 die Ausrottungsversuche des Antichrists (6 II,3) und die Märtyrer der Endzeit (6 V,4) zum Thema werden.

c) Für Yazdīn oder Gabriel? Zur „Parteilichkeit" Chosraus II.

Die Frage der Parteilichkeit Chosraus ist für die Auslegung unseres Endzeitbuchs von einiger Bedeutung. Dabei ist Vorsicht geboten, da die Aussagen der Chronisten den jeweiligen Lagern entstammen. Wie real ist ein Chosrau unterstelltes Bündnis mit dem konfessionellen Gegner, wenn es daraus abgeleitet wird, dass man selbst von den Ereignissen benachteiligt wurde? Wie real ist umgekehrt ein beanspruchtes Bündnis Chosraus mit der eigenen Partei, wenn es gleichzeitig der Selbstlegitimation dient?

"In einem nichtchristlichen Reich waren es mächtige Laien, aber keine Kaiser, die unterstützend oder rivalisierend zwischen den Bischöfen lavierten"[235]. Dieser Einsicht RICHARD PAYNES folgend, soll hier die Ansicht vertreten werden, dass Chosrau kaum eine der Konfessionen grundsätzlich bevorzugt hat, schon gar nicht aus theologischen Gründen, und dass daher auch kein „Seitenwechsel" von der Kirche der Ostens zu der „Partei Gabriels" stattgefunden hat, auch wenn es eine Phase gab, in welcher der Arzt Gabriel einen größeren Einfluss genoss. Yazdīn,

234 Dabei ist es aber eher unwahrscheinlich, dass Šuḇḥālmāran den Tod des Yazdīn noch erlebte.
235 PAYNE, Emergence, S. 125, allerdings in anderem Zusammenhang.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Gabriel oder Šīrīn mussten und konnten ihre Interessen je neu und auf ihre Weise durchsetzen. Diese These vertritt ähnlich auch GEOFFREY GREATREX[236]. Wenn der Šāhānšāh überhaupt ein konfessionelles Interesse hatte, dann könnte man sogar mit WILHELM BAUM (s. u.) das Gedankenspiel anstellen, er habe kurzzeitig versucht, die konfessionelle Spaltung zu überwinden. Aus konfessionspolitischer Sicht soll der schwelende Konflikt zwischen der etablierten Kirche des Ostens und ihren miaphysitischen Gegnern erst weiter unten behandelt werden (s. u. 4.4 b); hier sei nur die staatliche Seite der Thematik untersucht.

Die ersten kirchenpolitischen Aktionen Chosraus betrafen anscheinend seinen Konventsbau für Šīrīn in Ḥolwān und dessen Einweihung durch Anastasios von Antiochien (s. o.). Wenn das überhaupt eine konfessionelle Begünstigung bedeutete, wäre sie demnach zu Gunsten der Melkiten geschehen; zum Vorbild wäre dann vielleicht die eher vermittelnde Haltung des Anastasios im konfessionellen Streit geworden[237]. Mit der Ausstattung des besagten Konvents wurde dann der *Ostsyrer* Šamṭā beauftragt, der dafür wiederum Bücher aus der melkitisch geführten, aber stark miaphysitisch bevölkerten Stadt Edessa besorgte. Konfessionelle Prioritäten lassen sich hier nicht greifen.

Saḇrīšōʿ wurde 596 als Wunschkandidat des Šāhānšāh zum Katholikos erhoben. Also als derjenige Kandidat, der wiederum Gregor von Kaškar zum Metropoliten von Nisibis einsetzte – einen entschiedenen Gegner der Vermittlungstheologie Ḥnānās (s. u.), welche vielleicht mit der Haltung eines Anastasios vereinbar gewesen wäre. Hinter dieser Einsetzung Gregors darf man die gegen Ḥnānā gerichtete strenge Linie der Bischöfe sehen[238]. Der Zusammenhang sei hier aus dem Grund

236 GREATREX, Khusro and the Christians of the Roman Empire, S. 48: „Khusro... adopted a policy of pragmatism towards the Christians of his empire. He was amenable to influence from both Nestorians and Monophysites but chose, insofar as it was possible, to maintain an equilibrium between the two parties"; S. 51: „Khusro's neutrality was basically both passive and benign". GREATREX untersucht in seinem Aufsatz u. a. die Situation in den vom Šāhānšāh gestifteten Klöster und die Betrauung von Kirchenleuten beider Seiten mit staatlichen Aufgaben. Der Autor betont, dass die Vakanz des Patriarchenstuhls nicht einer Begünstigung der Partei Gabriels entsprungen sei. – Ganz ähnlich mit Betonung der innenpolitischen Perspektive GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, bes. S. 79 (mit Vorbehalt gegenüber der Vereinnahmung Chosraus durch Michael den Syrer, Anm. 6) u. 82.

237 Zur theologischen Haltung des Anastasios – er war der von Konstantinopel autorisierte Patriarch – vgl. HAINTHALER, Anastasios, zusammenfassend S. 401f: das Chalzedonense ist von ihm anerkannt, wobei kyrillianische Prägung festzustellen ist sowie (nach Leontius Jer.) die *synthesis* der zwei Naturen. Darüber hinaus findet sich erstaunlicherweise auch genuin antiochenischer Einfluss (*synapheia*). Sollte der Patriarch Antiochiens auch darin zum Vorbild beworden sein, dass er 595 als Vorsitzender eines von Maurikios angeordneten Gesprächs mit dem konfessionellen Gegner fungierte (ebd. S. 376)?

238 Bāḇai legt dem Priester Georg von Izlā in den Mund: „Ebenso [weiß ich], was unserem heiligen Vater, dem lebendigen Märtyrer Mār Gregor, dem Bischof, durch sie geschah, der von allen orientalischen Bischöfen gesendet war, ihn [Ḥnānā] zurechtzuweisen, der infolge ihrer erlogenen bösen Anklagen den Elephanten [?] vorgeworfen wurde". S. BRAUN, Akten, S. 241. Die Entsendung Gregors als Konsequenz aus dem Synodalbeschluss unter Saḇrīšōʿ behandelt mit weiteren Belegen VÖÖBUS, School, S. 304.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

angesprochen, weil er zunächst Chosrau als ein Staatsoberhaupt zeigt, das die Kirche des Ostens in der Verfolgung einer strengen Linie grundsätzlich gewähren lässt. Doch aufgrund des stark eskalierenden Streits Gregors mit Ḥnānā[239] wurde alsbald Gregor aus Nisibis wieder entfernt und zunächst in die Verbannung gebracht. Die Verantwortung für diese Aktion schiebt Thomas von Marga auf Saḇrīšōʿ, GUIDIS Anonymus dagegen auf Chosrau[240]. Während SAMUEL MOFFETT auf eine konzertierte Aktion Saḇrīšōʿs mit dem Šāhānšāh schließt, wodurch Gregor als Unruhefaktor ausgeschaltet werden soll[241], erklärt ARTHUR VÖÖBUS den Vorgang mit politischer Protektion am Hof zu Gunsten Ḥnānās[242], und ALBERTO CAMPLANI mit einer moderaten Haltung Saḇrīšōʿs[243]. GREATREX deutet sogar darauf, dass Gregor sich mangels Unterstützung selbst zurückgezogen habe[244]. Wie dem auch sei, auf grundsätzliche personelle Präferenzen weist die Entfernung des Gregor deshalb nicht hin, weil Chosrau 604 ausgerechnet ihn als Kandidaten für den Katholikat favorisierte. So wird das Hin und Her um Gregor eher daraus zu erklären sein, dass die Kräfte innerhalb der Kirche inhomogen genug waren, dass weder die Partei Ḥnānās noch diejenige Gregors sich einseitig durchsetzen konnten[245]. Wenn nun der Versuch vergeblich war, den Unruheherd in Nisibis durch Personalpolitik auszuschalten, und Nisibis aufgrund eines nachfolgenden Aufstands von persischen Truppen und unter unfreiwilliger Mitwirkung Saḇrīšōʿs brutal unterdrückt

239 Zu dieser Eskalation s. VÖÖBUS, School, S. 304f.

240 Zum ersteren BUDGE, Thomas, S. 87, mit dem Hinweis, dass man dies Saḇrīšōʿ „bis heute“ nachtrage. Zum zweiten GUIDI, Chronicon Anonymum, S. 17: „Der König warf den Eiferer ins Gefängnis und verbannte ihn in das Kloster des Schāhdōst. Der Patriarch dachte daran den ‚lebendigen Märtyrer' abzusetzen. Auf den Widerstand der Bischöfe wurde ihm erlaubt in seine Heimat zurückzukehren.“ Die Formulierung „lebendiger Märtyrer“ bezieht sich auf eine Aussage des Georg in seiner von Bāḇai verfassten *vita:* BRAUN, Akten, S. 241.

241 MOFFETT, History, S. 240, mit Hinweis auf die Chronik von Seʿert: Der Druck sei vom Hof ausgegangen mit der Begründung, „that their scourge of a bishop be replaced with a gentler and more pliable man than Gregory". Zu den Details der Unruhen in Nisibis s. VÖÖBUS, School, S. 304–7.

242 VÖÖBUS, School, S. 306. So auch MOFFETT, History, S. 238ff. Gedacht ist hier bereits an den Leibarzt Gabriel. Dieses Modell geht aber von einer großer zeitlichen Nähe zweier Ereignisse aus, die bis zu sieben oder gar zwölf Jahre auseinander liegen: Von 596 (Synode Saḇrīšōʿs mit der indirekten Verurteilung von Ḥnānās Lehre; vergeblicher Versuch seiner Absetzung) über 603 (Exkommunikation Gabriels; daraus folgende anzunehmende Feindschaft und Möglichkeit der Einflussnahme Gabriels gegen Gregor) bis 612 (Vorwurf der Verbindung Gabriels mit Ḥnānā bei Bāḇai).

243 CAMPLANI, Revival, S. 286f; CAMPLANI nimmt aber auch an, dass ganz einfach gegenläufige Kräfte im Gleichgewicht standen.

244 GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 81, nach der Khuzistan-Chronik (GUIDI; s. ebd. Anm. 20).

245 Zum Beispiel standen sich Saḇrīšōʿ und Bāḇai, der größte Bekämpfer Ḥnānās, theologisch wie spirituell nicht gerade nahe, wie TAMCKE, Katholikos, S. 52–54 herausarbeitet. Das würde Bündnisse zur Absetzung eines Schulleiters zumindest erschweren. Auch der „Exodus“ aus dieser Schule (s. u. 4.4 a) ist nur durch Kräftegleichgewicht zu erklären.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

wurde[246], dann ist das trotz aller Brachialität kein Beleg für eine Parteilichkeit Chosraus. Zu berücksichtigen ist immerhin die Gegnerschaft zwischen Gregor und dem Leibarzt Gabriel, da letzterer von ersterem exkommuniziert worden war, aber als Leibarzt am Hof natürlich einflussreich war. Aber wenn auch Gregor an der Exkommunizierung Gabriels beteiligt gewesen war, muss doch offen bleiben, ob Gabriel hinter der Verbannung Gregors gestanden haben kann. Für mögliche konfessionelle Parteiungen am Hof ist es jedenfalls zu früh[247].

Als Saḇrīšōʿ 604 starb, nachdem er sich einmal der Königin Šīrīn und zweimal dem Šāhānšāh widersetzt hatte, kann durchaus eine erste Entfremdung zwischen dem Šāhānšāh und der Kirche des Ostens spürbar gewesen sein[248]. Doch es war nicht so weit, dass Chosrau dadurch dem Katholikos oder seiner Kirche einen Nachteil zufügte. Im Gegenteil. Ein Jahr später bei der Neuwahl des Katholikos wollte Chosrau mit Gregor noch einen Kandidaten der strengen Linie durchsetzen, eben den Gegner Gabriels. Diese Wahl wurde durch „gewisse" Theologen und Gläubige verhindert[249]. Dass dies aber eine Partei Gabriels gewesen sei, davon kann hier noch keine Rede sein[250]. Nur durch Unterschieben eines „falschen" Gregors, und keinesfalls ohne die Mehrheit der Bischöfe, konnte die Wahl Gregors von

246 Zumindest bringt die Darstellung GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 17, die Verbannung des Metropoliten und den Aufstand in chronologischen Zusammenhang.

247 Zum Versuch einer Chronologie von Gabriels Umschwenken s. u. 4.4 (b). Man könnte eine Beurteilung von der schwierig zu klärenden Frage abhängen lassen, ob Ḥnānā wirklich eine Vermittlung mit dem chalzedonischen Westen anstrebte, s. u. S. 94 „Der Streit um Ḥnānā und die Schule von Nisibis". Denn dann könnte man weiter spekulieren, ob nicht solch eine Vermittlungsposition für den Šāhānšāh ein Dorn im Auge war, oder im Gegenteil ein wünschenswertes Gegengewicht gegen die Kirche des Ostens darstellte. Und man könnte daraus zu schließen versuchen, ob Ḥnānā für ihn eine zu protektionierende Person sei oder nicht. Aber zu dieser Zeit darf kein großer Gegensatz zwischen Persien und Byzanz angenommen werden, da dort noch Chosraus Adoptivvater Maurikios herrschte. Auch zeigt sich nicht, dass Chosrau daran dachte, eine Gegenkirche zu unterstützen oder gar aufzubauen, sonst hätte er sich nicht nach der Exkommunikation Gabriels für seine Wiederaufnahme in die Kirche des Ostens eingesetzt.

248 HUTTER, Shirin, S. 378f. Kurz vor seinem Tod 604 wurde Saḇrīšōʿ von Chosrau gebeten, Gabriel wieder in die Kirche aufzunehmen; ferner, ihn auf dem Kriegszug nach Byzanz zu begleiten, was er beides ablehnte.

249 BUDGE, Thomas, S. 87f; hier auch das Folgende. Nur die Chronik GUIDI, Chronicon anonymon, S. 20, drückt sich so aus, als sei der Wille der Bischöfe umgangen worden. Thomas klingt hier aber glaubwürdiger, weil eine Mitschuld der Bischöfe rechtfertigt, aber nicht verschwiegen wird. Auch kann die anonyme Chronik die Haltung *mancher* Bischöfe durchaus korrekt wiedergeben.

250 GEORG HOFFMANN, Auszüge, S. 118–21, schließt aus verschiedenen der Kirche des Ostens nachteiligen Vorgängen auf eine Parteiung Gabriels. Dabei beruft er sich, was die Wahl Gregors betrifft, auf die viel spätere Chronik Maris, welche die Hand der Šīrīn im Spiel sieht, aber eben die Zustimmung der Bischöfe nicht verleugnet. Auch im älteren *Book of Governors* (BUDGE, Thomas, S. 87f), das HOFFMANN hier anscheinend nicht berücksichtigt, ist von Gabriel hier nicht die Rede. Dass es zu dieser Zeit überhaupt schon eine „Partei" Gabriels gegeben habe, will wahrscheinlich die Chronik GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 18, sagen, wo darüber nach der Niederschlagung des Nisibener Aufstands die Rede ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Nisibis verhindert werden. Und auch der „falsche“ Kandidat, vielleicht von Šīrīn unterstützt, nämlich Gregor von P̱rāṯ, war „Nestorianer“. Hier hat nicht der Miaphysit Gabriel gegen die Kirche des Ostens auf den Šāhānšāh Einfluss genommen, sondern es wurde umgekehrt mit Hilfe von Bischöfen gegen den Šāhānšāh gehandelt[251].

Kann die Entscheidung Chosraus, nach dem Tod Gregors von P̱rāṯ vier Jahre (609) später den Patriarchenstuhl nicht wiederzubesetzen, als eine Einflussnahme Gabriels zu verstehen sein? Der miaphysitischen Bewegung entstand freilich ein Vorteil aus dieser Schwächung der etablierten Kirche des Ostens. ARTHUR CHRISTENSEN scheint die Entscheidung des Šāhānšāh dementsprechend und im Einklang mit GUIDIS Chronik dem Einfluss Gabriels zuzuschreiben[252]. GEOFFREY GREATREX meint, die Wahl eines Katholikos hätte ganz einfach die Harmonie verhindert, die der Šāhānšāh in der Kirche brauchte[253]. Doch würde die Verärgerung Chosraus über seine Täuschung ein ausreichendes Motiv abgeben[254]. Immerhin war nun die Kirche des Ostens schutzloser[255] und sie konnte zudem Grund zur Sorge haben, dass irgendwann ein unerwünschter, miaphysitischer Patriarch eingesetzt werden konnte. Solches zu verhindern, war laut Bāḇai Grund der Intervention Georgs am Königshof, aber erst drei Jahre später. Bāḇai spricht *nun* von einer Parteiung Gabriels mit Ḥnānā; Gabriel sei mit der Suche nach einem geeigneten Kandidaten beauftragt worden[256]. Aber diese Sorge erfüllte sich nicht.

251 Ist die Behauptung der Bischöfe, sie hätten den falschen Gregor im falschen Glauben gewählt, er sei Chosraus Favorit, echt, oder eine Schutzbehauptung? Diesen Verlauf bietet der Chronist Mari, der dazufügt, „die Ärzte“ hätten Gregor von P̱rāṯ gewollt, und auch das habe die Bischöfe beeindruckt. Hier kommen, wenn nicht der Arzt Gabriel allein gemeint ist, ganz neue Konstellationen ins Spiel (GISMONDI, Maris II, S. 53).

252 CHRISTENSEN, Iran, S. 489, schreibt nur „Khusrō, qui se laissait guider par Gabriel et Shīrēn, s'opposait à l'élection d'un catholicos nestorien“. Gabriels Einfluss nennt tatsächlich GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 20; Ähnliches vermutet ein Kopist der Apologie der Bischöfe hinter dem Schweigen des Šāhānšāh (CHABOT, Synodicon, S. 580 syr./598 frz., im Kolophon).

253 GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 82: „Given the ever closer ties which had evolved between king and *catholicos*, ... such a situation presented danger”. Das dürfte kein zwingender Grund sein.

254 „Patriarch ist er und Patriarch soll er sein – aber niemals wieder werde ich eine neue Wahl erlauben“, soll Chosrau II. 604 nach Gregors Wahl gesagt haben (MOFFETT, History, S. 242 ohne Beleg). Vgl. BUDGE, Thomas, S. 89: „So lange ich lebe, lasse ich keinen Patriarchen im Orient mehr zu“.

255 Nach GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 20, nutzte Gabriel die Vakanz, um Klöster den Miaphysiten zuzuführen.

256 BRAUN, Akten, S. 251f: „...verband sich die Häresie des Hannânâ mit der teuflischen, theopaschitischen Häresie, weil die Häresie in der medizinischen Wissenschaft am Hofe einen Anwalt fand. Denn jener theopaschitische Schiggarener ging zum König und sprach: ‚Ihr Lehrer stimmt mir zu und sieh, sein Schüler kam mit seinen Schreiben zu mir'. Der König glaubte ihm und befahl ihm, sich nach einer geeigneten Person umzusehen, damit er sie zum Katholikos mache...“ Es folgt die emsige Aktivität der Bischöfe, dem entgegenzuwirken. Bāḇai ist als zeitlich nächster Zeuge relativ glaubwürdig.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wie man die Haltung Chosraus hier auch deuten will, so kann nicht *per se* an die Bevorzugung einer einzelnen Konfession als Motiv gedacht werden[257].

Im Übrigen war die Kirche des Ostens zwischen 609 und 628 faktisch nicht führerlos. Gerade ihre streng „nestorianisch" geprägten Theologen wie Bāḇai (welcher von drei Metropoliten als Visitator des Nordens beauftragt wurde) hatten nun womöglich mehr Spielraum, die Durchsetzung ihres Bekenntnisses zu betreiben, als sie ein zentraler Katholikos gehabt hätte, der sicher mehr Rücksichten zu nehmen hatte. In der Tat führte dann 628 die Einsetzung Īšōʿyaʰḇs II. zurück zu einer Situation der Vermittlung mit den Byzantinern, mit der Bāḇai vielleicht nicht einverstanden gewesen wäre[258].

Wenn nun die bis hierher erörterten Intrigen um einen Metropoliten und einen Patriarchen im persischen Reich sicher undurchsichtig bleiben müssen, so wird Chosraus ureigenes Interesse in seiner Religionspolitik während des Eroberungszuges ins byzantinische Reich am deutlichsten. In dieser Zeit entfernte er nämlich an eroberten Orten die byzantinisch-orthodoxe Hierarchie, um sie zunächst mit Würdenträgern der Kirche des Ostens zu ersetzen, und erst als dies nicht gelang, mit Miaphysiten. Dies ist für die Stadt Edessa bei dem Geschichtsschreiber Agapios von Hierapolis (10. Jh.) belegt, der – als Melkit unbefangen – schrieb, Chosrau habe „unter dem Einfluss eines ‚jakobitischen' Leibarztes angeordnet..., die Stadt Edessa habe dessen Konfession oder die der Ostsyrer anzunehmen"[259]. Hier liegt ausdrücklich keine Präferenz vor. Die in diesem Fall noch unverdächtigere westsyrische Geschichtsschreibung präzisiert, dass erst ein Ostsyrer eingesetzt wurde, der von der Bevölkerung nicht angenommen worden sei, worauf ein Westsyrer geschickt wurde – laut Michael dem Syrer (12. Jh.) ein Jonas, laut Bar ʿEḇrōyō (13. Jh.) ein Johannes[260] Diese Aktivität begann um das Jahr 610, wenn auch eine genaue Datierung nicht möglich ist. Die Absicht ist klar: Chosrau konnte damit den Einfluss von Byzanz ausschalten und gleichzeitig Loyalität vor Ort schaffen. Die Miaphysiten als von Byzanz verfolgte Kirche konn-

257 Wenn man überhaupt ein Taktieren zwischen den Konfessionen seitens des Šāhānšāh annehmen möchte, gäbe es ganz konträre Möglichkeiten: Vakanz bedeutet dann entweder einen Ausgleich zwischen den Konfessionen: nur aus einer neutralen Sicht konnte es gerecht scheinen, wenn keine der Parteien mit einem Patriarchen ausgestattet war. Oder Vakanz bedeutet im Gegenteil ein Ausspielen der Konfessionen gegeneinander, da keine von beiden mehr staatlichen Schutz hat. Oder Vakanz bedeutet Bremsung der erstarkenden Macht der Kirche des Ostens. Oder, auch das konnte theoretisch im Interesse des Reichs sein, man wollte gar warten, bis die Parteien sich selbst geeinigt hatten.

258 Zum Vorgehen Īšōʿyaʰḇs s. u. (c). – Wenn man der damaligen Kirche des Ostens ein wenig mehr Vermittlung statt Profilierung wünschen wollte, könnte man sogar in jener unfreiwilligen Stärke der strengen „Nestorianer" das eigentliche Problem der Vakanz des Patriarchenstuhls sehen.

259 Vgl. GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 83 m. Anm. 38 (Quelle: VASILIEV, Agapius, S. 459).

260 BAUM, Schirin, S. 53. Michael und Bar ʿEḇrōyō sind von Agapius nicht unabhängig, besitzen aber offensichtlich eigene zusätzliche Quellen. Barhebräus (ABBELOOS, Barhebräus, Sp. 263/5), nennt Ahischma als den „nestorianischen" Kandidaten.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ten nicht unter den Verdacht der Byzanztreue geraten. WILLIAM H. C. FREND hat in seiner Monographie vor Augen geführt, wie diese Bewegung trotz aller Vermittlungsbemühungen unvermeidlich Oppositionsbewegung gewesen und geblieben ist[261]. Wenn die Details korrekt sind, sieht man bei Agapios und den westsyrischen Chronisten außerdem, dass die offizielle Kirche des Ostens für den Šāhānšāh und selbst für Gabriel immer noch die erste Adresse war. Ähnliches gilt übrigens für die Beauftragung des Metropoliten Jonadab von Adiabene um 610, die wohl mehrheitlich miaphysitischen Klöster bei Mossul zu ordnen[262]. Erste Adresse war hier wieder die Kirche des Ostens; erst dann wurde diese Beauftragung wieder zurückgenommen. Das soll diesmal tatsächlich auf Intervention Gabriels hin geschehen sein; sachdienlich wäre aber eine „Ordnung" durch die Kirche des Ostens kaum gewesen. Eine stärkere Wendung zum Miaphysitismus zeigte Chosrau erst in einer Zeit, als Heraklios zum gefährlichen Gegner wurde. 624 soll er die Chalzedonenser Edessas veranlasst haben, zum Miaphysitismus überzugehen[263]; ab 626 soll er auch die Christen Persiens dazu aufgefordert haben[264]. Wenn derlei überhaupt im großen Stil betrieben wurde, so dürfte es, wie allgemein seine gesteigerte Bedrückung aller Christen (s. o. a), vor allem vor dem Hintergrund des Kriegsgeschehens zu verstehen sein. Denn ansonsten scheint das Interesse des Šāhānšāhs an den Miaphysiten nach Gabriels Tod abgeflaut zu sein[265]. Doch die Logik der Einsetzung nichtchalzedonensischer Würdenträger fand ihre Bestätigung im Gegenzug, als Heraklios später die Rückeroberung dieser Städte antrat. Für ihn war es nun tatsächlich noch schwieriger, in den lokalen Kirchen Unterstützung zu finden. Er musste nun versuchen, den Miaphysiten mit der Kompromissformel des Monenergismus, unterstützt durch christlich-byzantinische Königspropaganda, entgegenzukommen, um wiederum ihre Loyalität zu gewinnen[266].

Somit ist eine Öffnung Chosraus für die miaphysitische Kirche aus kriegspolitischem Grund anzunehmen und in der Zeit ab ca. 610 anzusetzen, also nicht

261 FREND, Rise, S. 275: Ab Mitte des 6. Jh. sind die monophysitischen Mönche nicht mehr auf Vermittlungsversuche ansprechbar; ebd. S. 283–87: Die eigene Hierarchie bei Arabern, Ägyptern und Syrern wird wirksam, und ist nun auch kulturell von Byzanz getrennt. Ders., Nationalism, S. 32: Seit Justinian werden die von Byzanz eingesetzten Patriarchen Alexandriens allzu leicht als bloße Repräsentanten der Macht und des Reichs angesehen. S. 33f: Errichtung einer nationalen miaphysitischen Hierarchie; Einfluss der Klöster als regionale Wirtschaftszentren. S. 38: „By the seventh century loyalty to the doctrines of Cyril, whether understood or not, had become the hall-mark of Coptic national feeling". – Allerdings ging das Misstrauen Chosraus so weit, dass er im byzantinischen Teil Mesopotamiens die melkitische Hierarchie durch *persische* Miaphysiten ersetzte, wogegen selbst der Patriarch Antiochiens vergeblich intervenierte (HAGE, Syrisch-Jakobitische Kirche, S. 24).

262 GREATREX, Khusro and the Christians of the Roman Empire, S. 50. Der Autor versteht den Sachverhalt als weiteren Beleg dafür, dass Parteilichkeit kein Grund für die Vakanz des Patriarchenstuhls sein könne.

263 BAUM, Schirin, S. 62, nach Agapios von Hierapolis.

264 BAUM, Schirin, S. 65, leider ohne Beleg.

265 BAUM, Schirin, S. 62.

266 Dazu s. u. (c).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von vorneherein, sondern im Verlauf der Geschehnisse. Hier scheint auch Gabriel seine einflussreichste Phase gehabt zu haben, in welcher er oft genannt wird. Letzte Bestätigung für diese Interpretation ist, dass nur ein bis zwei Jahre später die Initiative im Kloster Izlā ergriffen wurde, zusammen mit den Bischöfen den Šāhānšāh erneut um ein Oberhaupt zu bitten: Es war in dieser Zeit keine ganz abwegige Phantasie, zu befürchten, dass auch an oberster Stelle noch ein gegnerischer Bischof eingesetzt werden könnte. Gleichzeitig zeigt auch die Supplik der Bischöfe, dass die Zone des virulenten Machtkampfs im „Ausland" gesehen wird: Da, wo der Šāhānšāh neuerdings die Herrschaft innehabe und wo er die Religion bitte im Sinne der Apostolizität (*scil.* der Ostsyrer) regeln möge:

> „Les Sévériens *θεοπασχίται*... sortirent de là [Bycance], vinrent ici et circulèrent en cachette sous un habit mensonger... Maintenant, nous pensons et nous espérons que, la terre des Romains soumise à l'autorité sublime de votre admirable royauté, dans un empire nouveau et étonnant par le nombre des pays et des villes, Votre Majesté le dirigera, par l'autorité de ses préceptes utiles, de telle sorte qu'ils soient affermis avec nous dans cette foi apostolique que nous avons reçue simultanément dès le commencement".[267]

Kann mit dem Gesagten ein Versuch Chosraus einhergehen, eine persische Einheitskirche zu schaffen? Nach der neuen These von WILHELM BAUM ist es dies, was Chosrau angestrebt habe, als er einen Prozess mit mehreren Disputationen angestoßen habe[268]. Zwar benennt BAUM nicht die konkreten Vorteile einer Einheitskirche, aber man könnte leicht besagte Kriegserkenntnis Chosraus anführen, dass nämlich eine starke persische Kirche einen Machtfaktor gegen Byzanz darstellen konnte. Abgesehen davon war die zentrale Verwaltung des Christentums auch aus Gründen der Kontrolle und der Steuererhebung sicher erstrebenswert. Andererseits ist es vielleicht leichter, eine gespaltene Kirche zu beherrschen als eine geeinte[269] – was gegen diese These sprechen würde. Die These einer Einigungsbemühung steht also nicht auf starkem Fundament, und es ist bestenfalls möglich zu sagen, dass der Gedanke in einer solchen Situation sozusagen in der Luft liegen musste, und zwar eher noch als an ein Nebeneinander

267 CHABOT, Synodicon, S. 567 (syr.)/585 (frz.).

268 BAUM, Schirin, S. 54. Der Autor neigt dazu, die differierenden Disputationstermine 612/614 zu einem einzigen Prozess zusammenzufassen. „Ziel der ‚Synode der Perser' dürfte es gewesen sein, die Monophysiten in Armenien und Persien mit der Kirche des Ostens zu vereinigen". Allerdings ist es schwierig, hier überhaupt von Disputationen zu sprechen; s. u. 4.4 (c).

269 So insbesondere FIEY, Jalons, S. 136, und MORONY, Art. Sāsānids, S. 79 (zit. nach GREATREX, Khusro and the Christians of the Roman Empire, S. 48 Anm. 7). Pointiert schreibt auch PETER BRUNS, Haltung, S. 56: „Chosrau nahm mit Wohlwollen die tiefe konfessionelle Spaltung des orientalischen Christentums zur Kenntnis. Er presste 612 den Bischöfen in seinem Reich eine Solidaritätsadresse ab, die an Unterwürfigkeit nichts zu wünschen übrig ließ". Die Urheberschaft Chosraus kann natürlich nicht belegt werden. Sicher dürften die Bischöfe die Eroberungen des Šāhānšāh vor allem aus dem Grund gelobt haben, weil sie auf die Kirchenpolitik in diesen Regionen zu sprechen kommen wollten, s. das obige Zitat.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von zwei Hierarchien zu denken, welches bis dahin offiziell wohl nicht bestand. Nun begegnet in Šuḇḥālmārans Endzeitbuch der vielleicht einzige Beleg, der sich auf eine Einheitsbestrebung in jener Zeit deuten ließe. Unser Autor identifiziert sie aus seiner Sicht als Machenschaft des Antichrists: Dieser „löst alle Mysterien aller Religionen auf, indem er sie gleichmacht und, gleichsam vom Schisma (*sāḏōqiyā*) weg zueinander hin, zusammenwirft“[270]. Bei allen Schwierigkeiten der Interpretation dieses Satzes, welche an anderer Stelle erfolgen muss (s. u. 8.4 d), ist doch klar, dass hier eine Situation bezeichnet ist, in der Versuche gegeben sind, das Schisma in irgendeiner Weise aufzuheben. Dies kann die These BAUMS stützen. Allerdings kam es vom Ergebnis her zu keiner Einheitskirche und wir hören nichts von solchen Bemühungen. Ein strenger Bekenntnistheologe kann es schon als Religionsvermischung empfunden haben, dass der Šāhānšāh eine lokale Kirchenleitung (Edessa) wahlweise mit Vertretern beider Konfessionen besetzen konnte. Er konnte sich aber auch etwa auf die Praxis der Interkommunion beziehen, welche der Miaphysit Marūṯā als Klostervorsteher (nach 616) in der Kirche Gabriels und im Kloster der Šīrīn am Königshof vorfand und, ebenfalls entsetzt, abschaffte. Diese Praxis der Interkommunion wird wiederum nicht als Folge einer Einigungsbemühung auf staatlicher Ebene gedeutet werden können, auch wenn sie vom Biographen des Marūṯā als von Gabriel genehmigt dargestellt wird, gerade weil es sich eben um privat gestiftete Einrichtungen handelt[271].

Im vierten Jahr der Vakanz, 612, fand nun die *so genannte* Glaubensdisputation statt (Näheres dazu unten Kap. 4.4 c). Wessen Initiative stand dahinter – ist hier endlich eine Einflussnahme einer Partei auf Chosrau festzustellen? Nach den Synodalakten gab es ein Betreiben Gabriels, nach Bāḇai eine Initiative der Bischöfe, und nach der Chronik von Seʿert eine Anordnung Chosraus[272]. Man muss hier keinen Widerspruch sehen, auch wenn man die Spannung nicht restlos auflösen kann. Tatsächlich konnten alle Beteiligten ein Interesse an einem Religionsgespräch haben: Gabriel, um evtl. im Zusammenhang mit seinen schon genannten Aktivitäten die Position der miaphysitischen Kirche zu stärken; die Bischöfe, um ihren *status quo* zu erhalten, indem sie ihre Rechtgläubigkeit demonstrierten; der Šāhānšāh, insofern er vielleicht hoffen konnte, eine persische Kirche oder zumin-

270 LANE, kṯāḇā, S. 172. Beachtlich ist das *hapaxlegomenon sāḏōqiyā*. Zur Interpretation s. u. 8.4 d.

271 Leben des Marūṯā (NAU, Histoires, S. 75f). Der Bericht dürfte recht zuverlässig sein, da er vom Schüler und späteren Nachfolger Marūṯās, Denḥā, verfasst ist. Marūṯā scheint nach dem Tod Gabriels im Šīrīn-Kloster eingesetzt worden zu sein und fand die Praxis vor, dass man neben den „Gläubigen“ den „nestorianischen“ Laien (nicht Mönchen!) die Kommunion reichte. Somit wird Gabriels Motiv nicht überliefert. Diese Kommunionspraxis kann (neben Gleichgültigkeit, so der Biograph) eine Einheitsbestrebung, aber auch im Gegenteil eine Vereinnahmungsbestrebung ausdrücken. Für letzteres spricht, dass Gabriel laut Bāḇai seinen Gegnern das Sergiusmartyrium abzuringen versuchte (s. o. 2 c).

272 Belege: CHABOT, Synodicon, S. 580 (das Incipit des Redaktors); BRAUN, Akten, S. 252 u. 255 (hier Vermittlung des Höflings Farruḥān); SCHER, Chronique III, S. 528f. – Nach BRAUN, Akten, S. 255ff gibt es aber keine mündliche Disputation; so ist auch die Apologie der Bischöfe, die sich *drāšā* nennt, aufzufassen; z. B. die Chronik von Seʿert versteht aber einen ausgetragenen Streit (arab. *nāḍar* u. *munāḍara*: SCHER, a. a. O. und S. 538).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dest eine heuristische Grundlage für weitere Entscheidungen zu schaffen. Die Version Bāḇais scheint aber die beiden anderen integrieren zu können: Die Aktivitäten Gabriels waren demnach Auslöser, die Bischöfe ergriffen Initiative mit ihrer Supplik[273] und der Šāhānšāh gab den Weg vor, indem er die Fragen stellte, welche die Bischöfe beantworten sollten. Hinter den Fragen dürfte tatsächlich nun eine Partei Gabriels stehen, da sie die Bischöfe zur Rechtfertigung zwingen genau in den Fragen, die zwischen den beiden Parteien kontrovers waren (s. u.).

Das Schweigen Chosraus am Ende der Disputation braucht nicht angezweifelt zu werden. Über mögliche Gründe sprechen die Akten selbst nur Vermutungen aus, die auch glaubhaft klingen:

> „Sie erhielten keine Antwort, sei es, dass das Heidentum die Erkenntnis des Gottesglaubens nicht erfassen konnte und sie daher missverstand, sei es, dass der König Sympathie für Gabriel hegte, den Anführer der Partei der häretischen Theopaschiten".[274]

Zunächst muss dieses Schweigen von beiden Konfliktparteien als unbefriedigend angesehen worden sein, sodass es wohl doch nicht als parteiisch anzusehen ist[275]. Entscheidend wäre zu erfahren, ob das Schweigen letztlich eine Ablehnung zu Gunsten der Partei Gabriels bedeutete. Wollte man Ps-Sebeos glauben, hat Chosrau zwei Jahre später tatsächlich dem miaphysitischen Bekenntnis den Vorzug gegeben. Ein Sieg der Gegenpartei in der Disputation[276]? Doch wohl nur in dem Sinne, dass der Partei Gabriels hier endlich ein eigenes Bekenntnis zugestanden wurde – durchaus passend zu den geschilderten Kriegsumständen, während derer Chosrau gelernt hatte, dass eine miaphysitische Kirche ihm von Nutzen sein konnte. Das betraf unter anderem die eroberten Regionen Armeniens, denen vorher von Byzanz ein chalzedonensisches Bekenntnis aufgezwungen worden war. So erscheint es plausibel, wenn laut Ps-Sebeos mit Smbat Bagratuni ein Armenier an den Verhandlungen zu diesem miaphysitischen Bekenntnis beteiligt war[277]. Wenn auch dieses Bekenntnis nicht angezweifelt zu werden braucht, bedeutet es

273 D. i. das Bittschreiben um die Genehmigung der Wahl eines neuen Patriarchen: CHABOT, Synodicon, S. 568 (syr.)/585f (frz.).

274 CHABOT, Synodicon, S. 580 (syr.)/598 (frz.).

275 MOFFETT, History, S. 250, meint, es sei für Chosrau beabsichtigt, keine Einigung zu suchen, da ein gespaltenes Christentum für ihn leichter zu kontrollieren sei. Das bleibt aber hypothetisch, denn genauso gut hätte er sich sagen können, ein uneiniges Christentum sei auf Dauer zu destabilisierend für den Staat. Zu MOFFETTS These passt nicht so gut, dass Chosrau überhaupt eine „Disputation" angesetzt hat.

276 Der Interpretation als ein Sieg der Partei Gabriels nahe kommt BAUM, Schirin, S. 54, welcher der Aussage des Ps-Sebeos folgt, Chosrau habe dezidiert keinen nestorianischen Katholikos mehr wählen wollen. Hätten aber die ostsyrischen Chronisten eine solche Motivation verschwiegen?

277 So der Brief des armenischen Katholikos Nerses an Kaiser Constans im Jahr 648, wie ihn Ps-Sebeos überliefert (THOMSON, Armenian History I, S. 114–32). Zu den Schwierigkeiten, nicht nur der Datierung, die dieser Bericht bereitet, s. u. zur „Disputation" selbst (Kap. 4.4 c).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

jedenfalls nicht die Ausschaltung der Kirche des Ostens[278]. 614 konnte Yazdīn als ihr Vertreter seinen Festakt mit der eroberten Kreuzesreliquie durchführen sowie eine Kreuzespartikel behalten, bevor Šīrīn die Reliquie in Gewahrsam nahm. Yazdīn verwaltete überhaupt die Kriegsbeute von Jerusalem, was ihn in einer extrem mächtigen Position zeigt. Er konnte den Šāhānšāh dazu überreden, jüdisches Eigentum zu konfiszieren, um zerstörte Kirchen wieder aufzubauen. Aus Alexandria kam miaphysitische Unterstützung zu demselben Zweck; der Chalzedonenser Modestios gab die Initiative dazu[279]. „Nestorianische" Hierarchie in Edessa, Gemeinden in Damaskus und Jerusalem und Mönche bis in Ägypten wurden von WOLFGANG HAGE durch Briefe Īšōʿyaʰḇs II. und andere Quellen belegt[280]. Schließlich riskierte Chosrau sogar die Disloyalität seines Generals Šahryon[281], indem er ihn in einer persönlichen Sache zu Gunsten des Sohns Yazdīns zurückwies (er verlor den General dann tatsächlich). Und Yazdīn wurde letztlich zwar ermordet, erhielt aber in Johannes von Kaškar einen mit vergleichbarer Macht ausgestatteten Nachfolger[282]: Selbst in Kriegszeiten scheint die Kirche des Ostens einen Anspruch auf das Amt des königlichen Financiers behauptet zu haben.

All dies weist nicht auf eine staatliche Ausschaltung der Kirche des Ostens; GREATREX weist im Gegenteil auf die Tatsache hin, dass Theophanes' *Chronographia* (Anfang 9. Jh.) in Chosrau II. einen Unterstützer der „Nestorianer" auf dem von ihm besetzten byzantinischen Gebiet ansieht[283]. Wenn dann Chosrau gegen Ende seines Lebens, unter dem Eindruck der bevorstehenden Niederlage gegen Heraklios, Christen massiv ohne Unterschied zu verfolgen begann und töten ließ[284], bestätigt sich seine „Unparteilichkeit" mit umgekehrten Vorzeichen.

278 Eine Schwierigkeit ist der Hinweis bei Sebeos, dass Chosrau auf den „Sieg" der Miaphysiten in den Disputationen „605-09" (!) hin begonnen habe, die ostsyrischen Kirchen der Hauptstadt zu zerstören, was mit GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 88 Anm. 38, wohl zu Recht als Erfindung betrachtet werden muss. Von so etwas ist sonst nirgends zu hören, während es nahe liegt, mit einer solchen Phantasie das als Sieg empfundene (und teilweise missverstandene) Ereignis zu unterstreichen.

279 FLUSIN, Anastase II, S. 172–81; GREATREX, Khusro and the Roman Empire, S. 52 m. Anm. 21; zur Rolle Alexandrias FREND, Movement, S. 340.

280 HAGE, Syrisch-jakobitische Kirche, S. 81, Belege Anm. 233–37.

281 Die Chronik von Seʿert (SCHER, Chronique, S. 540) berichtet, Šamṭā habe des Generals Tochter beleidigt, worauf der Vater den Šāhānšāh um Revanche gebeten hat, sie aber nicht zugestanden bekam. Konsequenz war offener Protest des Generals und daraufhin der Versuch Chosraus, ihn ermorden zu lassen.

282 SCHER, Chronique, S. 525. Seine Konfession ist zwar nicht angegeben, aber über ihn ist an dieser Stelle nichts Negatives gesagt wie z. B. über Johannes Sendori und Gabriel von Šiggār.

283 GREATREX, Khusro and the Christians of the Roman Empire, S. 48 m. Anm. 6. – Zu Yazdīn CHRISTENSEN, Iran, S. 490: „Lorsque Gabriel mourût, Yazdēn... fut, après Shīrēn, le personage chrétien qui eut la plus grande influence auprès du roi".

284 Dazu v. a. oben (a). Der Begriff von CHRISTENSEN, Iran S. 486, der von einer gleichmäßigen Verfolgung von Anhängern der Kirche des Ostens, des Miaphysitismus und des Patriarchen von Konstantinopel in dieser Zeit spricht, mit Bezug auf GUIDI, Chronicon Anonymon S. 19. Allerdings nennt der Chronist nicht diese drei Gruppierungen, sondern spricht nur von *nostram gentem*.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

In Chosraus Politik gegenüber „seinen“ Klöstern ist vielleicht etwas mehr Gesinnungswandel festzustellen. Das schon erwähnte Šīrīn-Kloster ließ lange Gläubige beider Konfessionen zur Kommunion zu – ein Pragmatismus, der zu Chosraus anfänglicher Vorgehensweise passt. Die Situation in diesem Kloster wurde erst nach 615 und nach Gabriels Tod durch den neuen miaphysitischen Abt Marūṯā beendet[285]. Diese Personalie, welche eine Stärkung der Miaphysiten bedeutete, dürfte kaum ohne den Šāhānšāh entschieden worden sein, ebenso wenig ohne Šīrīn, die der Stiftung den Namen gegeben hatte[286]. Einfluss wurde auch wirksam in der Rücknahme der Beauftragung Jonadabs für die Klöster um Mossul, von der schon die Rede war. Dagegen machte Gabriel 614 seinen Einfluss zur Gewinnung des Pethion- und des Sergius-Martyriums nur aus eigener Kraft geltend. Hier gelang ihm die Ausschaltung seiner Gegner Georg und Šuḇḥālmāran nicht als Parteigänger des Šāhānšāhs, sondern durch Denunziation[287]. Wenn also Gabriel als Leibarzt – ebenso Šīrīn als Lieblingsfrau – ganz sicher einflussreich war, sollte man diesen Einfluss doch nicht überbewerten[288]. Šīrīn fällt nach MANFRED HUTTER sowieso dadurch auf, dass sie die Miaphysiten, denen sie sich spätestens 616 angeschlossen habe, nirgends aktiv unterstützte, sondern höchstens persönliche Interessen verfolgte[289].

Zusammenfassend ist also folgende Rekonstruktion denkbar: Etwa mit der Eroberung Edessas um 610 wurde die miaphysitische Kirche für den Šāhānšāh interessant als ein Faktor, der die eroberten Gebiete für Persien stabilisieren half. 612, als Chosrau die Bischöfe nach ihrem Bekenntnis fragte, kann er noch an eine Einheit der Kirche gedacht haben; aber auf jeden Fall war es notwendig geworden, die beiden Kirchen in ein Verhältnis zueinander zu setzen. Spätestens 614 war ein etwaiger Unionsgedanke obsolet, was letztlich zur Festschreibung eines Zustands mit zwei offiziellen Kirchen führte. Das bedeutete mitunter eine kriegsbedingte Favorisierung der Miaphysiten, aber keine gezielte Zurückdrängung der Kirche des Ostens. So folgte Chosrau seinen politischen Bedürfnissen[290], machte sich aber

285 Vgl. HUTTER, Shirin, S. 382f. Die interkonfessionelle Eucharistiefeier wurde erst nach dem Tod Gabriels „gegen Ende des 2. Jahrzehnts“ durch den neuen Leiter Marutha aufgehoben.

286 GREATREX, Khusro and the Christians of his Empire, S. 81 m. Anm. 25, sieht in der bisherigen Zulassung beider Konfessionen in diesem Kloster einen Beleg dafür, dass sowohl Chosrau als auch Šīrīn neutral waren, während er die Verantwortung für die konfessionelle „Bereinigung“ nur bei Marūṯā sucht. Aber dass ein Abt hier im Alleingang handeln konnte, ist kaum anzunehmen.

287 S. o. S. 18.

288 Anders REININK, Life, S. 180: „it is hardly possible to overestimate the role which Chosroe's Monophysite physician played in all these events”.

289 HUTTER, Shirin, z. B. S. 379f; Näheres s. u. und Kap. 4.3. Einleitung.

290 Grundsätzlich sieht auch REININK, Life, S. 180 mit Anm. 54, die politischen Gründe als prägend für den gestiegenen Einfluss der Partei Gabriels. Der Autor lässt aber diesen Einfluss früher beginnen, und zwar „in 608/9“ in einem politischen Klima, das „since 603/4... had become increasingly favourable to the Monophysites in the Sasanian empire“, und belegt dies eben mit der Führungsrolle, welche die Miaphysiten in den eroberten byzantinischen Ostprovinzen von Chosrau zugewiesen bekamen („for political reasons“!).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

nicht zum Schiedsrichter in der Kirchenpolitik. Was die Glaubensdifferenzen der Christen betrifft, werden sie ihm als einem Zoroastrier herzlich gleichgültig gewesen sein.

Die Person des Chosrau – könnte dieser Šāhānšāh hinter dem Feind der Orthodoxie im weitesten Sinne stehen, den Šuḇḥālmāran mit seinem Antichrist malt[291]? Objektiv gesehen also eher nicht; Chosrau scheint die Konfessionen nicht prinzipiell gegeneinander ausgespielt zu haben. Dazu passt es dann, dass Chronisten wie Bāḇai eher in Gabriel den Agitator hinter ihrer Bedrängnis gesehen haben. Es bleibt aber festzuhalten, dass bei Šuḇḥālmāran durchaus ein gewisses Interesse Chosraus an einer Einheitskirche anklingen kann, was im Text als antichristlich gewertet wird. Zur Problematik der Identifizierung präziser s. u. 5.3 (a) und 8.4 (e).

d) Unionsbemühung des Heraklios

In der Krise des persischen Reichs bestimmte nicht mehr der Šāhānšāh die Politik der Kirchen, sondern der Eroberer Heraklios. Schon bevor dieser ab 626 als Besetzer genuin persischer Gebiete ins direkte Blickfeld der Kirche des Ostens kam, betrieb er seine ganz eigene Religionspolitik. Seit sein Reich nach dem Verlust Syriens und Palästinas 614 wirklich bedroht war, musste er sich um Bündnispartner gerade in den „verlorenen" Gebieten bemühen, und dazu gehörte ganz wesentlich die miaphysitische Kirche, wie wir schon sahen.

Sein Berater, Patriarch Sergios von Konstantinopel, hatte, inspiriert von Theodor von Pharan (Sinai), zu einer Unionsformel von „*einer* gottmenschlichen Energie" gegriffen, mit der er die Einheit von Gott und Mensch in Christus ausdrücken wollte, ohne des strittigen Naturen- und Hypostasenbegriffs zu bedürfen[292]. Schon 615, ein Jahr nach der Niederlage von Jerusalem, kommunizierte er hierzu mit dem genannten „neuchalzedonensichen" Theodor und anderen ägyptischen Bischöfen, um sich derer Zustimmung zu vergewissern. Von nun an befand sich diese Formel sozusagen im Reisegepäck des Heraklios. Denn überall auf seinem Feldzug, besonders zu Beginn im östlichen Kleinasien und in Armenien, würde er ja auf Miaphysiten stoßen, auf deren Unterstützung er angewiesen war, die aber byzanzkritisch waren. Die uns bekannten Gesprächspartner aus dem Jahr 622 sind die Miaphysiten Georgios von Arsas und Paulos Monophthalmos von Erzerum, aber auch der Chalzedonier Kyros von Phasis (Georgien). Die letzteren beiden ließen sich für die Formel gewinnen. Aber erst um 630, also nach dem Ende des Krieges und während des kaiserlichen Aufenthalts in Syrien, begann Heraklios, seine Unionspolitik aktiv und mit einigen Erfolgen auf

291 S. u. 8.4. (b-d).

292 Dies und das Folgende nach LANGE, Mia Energeia, S. 534–87 (hier auch Abdruck aller betreffenden Bekenntnisformeln). Vgl. auch FREND, Rise, S. 345; HAUSAMMANN, Christusbekenntnis, S. 118–126; vgl. WINKELMANN, Art. Monenergetisch-monotheletischer Streit, S. 205–9. Nach älterer Auffassung stammt die Formel aus dem *Corpus Dionysiacum*; LANGE, a. a. O., S. 415–506, zeigt aber detailliert, dass die Formel im 6. Jh. in verschiedenen Lagern schon weit verbreitet war. Veraltet ist wohl auch die seit Sophronios von Jerusalem und dann wieder Werner Elert im Umlauf befindliche Auffassung, Theodor von Pharan sei Miaphysit gewesen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

den Weg zu bringen. In diesem Jahr wurde die Union von der armenischen Kirche in Theodosiopolis angenommen, sogar unter Anerkennung der Zweinaturenlehre. Inwiefern sich ab 631 etliche Klöster um Antiochia der Union anschlossen, und diese mit den später so genannten Maroniten zu identifizieren sind, ist stark umstritten[293]. 633 ließen sich die unter den Miaphysiten einflussreichen Theodosianer in Alexandria dafür gewinnen, und 634 auch Papst Honorius. In dieser Zeit fand auch eine bedeutsame Begegnung mit dem miaphysitischen Patriarchen Antiochias Athanasios statt, die wohl nur vorübergehend, wenn überhaupt, unionspolitisch erfolgreich war[294]. Um 630 datiert daher GERRIT REININK auch die Syrische Alexanderlegende, die er als Propagandaschrift im Sinne der Unterstützung für Heraklios ansieht, wenn auch diese Schrift den Schwerpunkt auf die endzeitliche Rolle des römischen Kaisers legt und keine theologische Formel beinhaltet[295]. 634 hatte die Unionsbemühung ihren Höhepunkt erreicht und dann auch überschritten.

Wir wissen nicht, wie sich Heraklios' Begegnung mit Christen der Kirche des Ostens in seinem Winterquartier 627 zu diesen seinen Bestrebungen fügt. Er dürfte der Meinung gewesen sein, dass seine Formel alle Bekenntnisse miteinander verbinden kann. Es ist aber nicht anzunehmen, dass hier, wo der Streit relativ kompromisslos betrieben wurde (und die Notwendigkeit eines Kompromisses nicht in der Form gesehen wurde wie vom Kaiser) die Formel mit Begeisterung aufgenommen wurde. Es könnte durchaus auch hier der Vorwurf der „Religionsvermischung" erhoben worden sein[296], denn es ging ja tatsächlich darum, Dinge zusammenzubringen, die für viele als unvereinbar galten. Aber drei Jahre später gelang einer Delegation unter dem neuen Katholikos Īšōʿyaʰḇ II.[297], zusammen mit den Metropoliten von Nisibis, Adiabene und Bēṯ Garmai, 630 in Aleppo der eucharistische Vollzug der Union, die anscheinend auf gegenseitiger Anerkennung der Rechtgläubigkeit begründet war. Einer Überlieferung nach war Īšōʿyaʰḇ daraufhin der Kritik seiner eigenen Kirche ausgesetzt und musste sich in einem Entschuldigungsschreiben an Barṣaumā von Susa rechtfertigen[298]. Diese Überliefe-

293 Hierzu die Habilitationsschrift von HARALD SUERMANN, Gründungsgeschichte.

294 HAGE, Athanasios, S. 167–71, datiert die Begegnung um 630. Ebd. S. 172–74 zu der Vermutung, dass die zwölftägigen Gespräche zwar mittelfristig, aber nicht von vorneherein ergebnislos geblieben sind. Noch etwas positiver LANGE, Mia Energeia, S. 553–665.

295 REININK, Alexanderlegende, bes. S. 280.

296 Zur „Religionsvermischung" als *topos* s. u. 8.4 d) zur Traditionsgeschichte des Antichrists als Religionsvermischer und auch das oben 4.1c) zu Justinian Gesagte.

297 Zur Person s. SAKO, Lettre, S. 63–81.

298 Eine Rüge von Barṣaumā ist in zwei langen Briefen mit Befürchtungen und Ressentiments „der Gläubigen" ausgedrückt, welche die Chronik von Seʿert überliefert: SCHER, Chronique III, S. 562–72 und 573–76. Der erste (öffentliche) Brief stellt die Bedeutung der Frage der Naturen Christi heraus und vermisst, dass Īšōʿyaʰḇ dazu überhaupt Stellung genommen habe, wo die Frage doch Anlass zu so vielen Diskussionen (arab. *ḥaṭab*) und Häresien gewesen sei. Der zweite (vertrauliche) Brief sieht in Īšōʿyaʰḇs Handeln einen Kniefall an das Wohlwollen der Königin Bōrān, an die Macht und das Geld. „... tes fidèles font brèche à ta reputation, te jettent la pierre, et te lancent cette accusation: tu as vendue la religion pour le monde, tu as

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

rung zweifelt LOUIS SAKO aus teilweise einleuchtenden Gründen an[299]. Es muss aber hervorgehoben werden, dass Īšōʿyaʰḇ den Chalzedonensern in Aleppo sehr entgegenkam, insofern er auf den für die Ostsyrer so wichtig gewordenen Begriff der zwei *qnōmē* verzichtete, sowie auf die Nennung Diodors, Theodors und des Nestorius[300]. So darf doch angenommen werden, dass es gegen das Vorgehen Īšōʿyaʰḇs Kritik gab; wenigstens ein Theologe wie Bāḇai oder einer seiner Parteigänger wäre mit dieser Union wohl kaum einverstanden gewesen.

Andererseits hatte das miaphysitische Christentum den Unionsvorschlag selbst nicht einhellig aufgenommen. So, wie die syrische Alexanderlegende als Propaganda für den römischen Kaiser diente, existiert auch eine Gegenschrift aus westsyrischer Feder, worin der Kaiser eben keine Rolle in der Endzeit mehr spielt[301]. Mehr noch, es hatten die dem Chalzedonense verpflichteten Patriarchen Johannes von Alexandrien und Sophronios von Jerusalem den Monenergetismus als Miaphysitismus abgelehnt. Heraklios musste 638 in einer *Ekthesis* seine Formel zurücknehmen zu Gunsten einer monotheletischen Formel; und nicht einmal diese setzte sich bei den Parteien durch[302]. So musste er am Ende seines Lebens bekennen, dass er mit der Union ebenso wie mit dem Kampf gegen die Araber gescheitert war.

Dieser ganze Zusammenhang könnte sich prinzipiell dafür eignen, Zielscheibe einer Polemik Šuḇḥālmārans gewesen zu sein. Es ist nur die Summe der Anspielungen (s. u. 5.3) und das anzunehmende Todesdatum des Metropoliten vor dem Machtwechsel in Persien (s. o. 2 a und c), die eine andere Situation als Hintergrund des Endzeitbuchs als wahrscheinlicher annehmen lässt.

---

dissipé ta croyance…" Das Antwortschreiben des Īšōʿyaʰḇ auf den ersten Brief begründet sein Verhalten mit dem Wunsch, Frieden in die Herzen zu säen, die Antwort auf den zweiten fiel diplomatisch aus: „le coup porté d'un ami vaut mieux que le baiser d'un ennemi."

299 Zu SAKOS Sicht der Geschichte und Inhalt dieser Delegation vgl. SAKO, Rôle, S. 121–29. Īšōʿyaʰḇs II. Konfession gegenüber Heraklios ist auf arabisch bei ʿAmr überliefert (frz. bei SAKO, ebd. S. 169f; arab. und frz. bei SAKO, Lettre, S. 59f). Es existiert außerdem sein Brief an Abraham von Bēṯ Madayē, in dem er eine Christologie entfaltet, die zwar dem Bekenntnis von Aleppo nicht widerspricht, aber deutlicher als dieser ostsyrisch ist, indem er von zwei *qnōmē* spricht, einem Wort, das dort ganz fehlte (frz. ebd. 141–64; syr. S. 165–92). SAKO betont hier v. a., dass Īšōʿyaʰḇ selbst einer der überzeugten Gegner Ḥnānās gewesen war und Nisibis und die Schule im großen „Exodus" verlassen hatte. So sei der Protest des Barṣaumā gegen diese Union (SAKO, Rôle, S. 127f) in der überlieferten Weise nicht historisch, ebenso (SAKO, Lettre, S. 85) der Entschuldigungsbrief Īšōʿyaʰḇs kaum authentisch. Der Darstellung der Chronik von Seʿert (s. vorhergehende Anmerkung; davon abhängig Bar ʿEḇrōyō') folgt aber MOFFETT, History, S. 255f.

300 Ausführlich und in diesem Sinne die Diskussion bei LANGE, Mia Energeia, S. 566–71.

301 REININK, Alexanderlegende, S. 281.

302 Aber erst 680/1 wurde die Lehre des Monotheletismus im 6. ökumenischen Konzil von Konstantinopel, wo durch die neue politische Situation der christliche Orient fast nicht mehr vertreten war, endgültig abgelehnt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

4.4 Kirchliche interne Auseinandersetzungen in Persien

Wie sich oben gezeigt hat, war der christologische Streit von Anfang an auch in Persien ausgetragen worden. Dennoch hat er erst zu Lebzeiten Šuḇḥālmārans einen Höhepunkt erreicht[303] und ließ andere Probleme in den Hintergrund treten[304]. Durch die Mission des Jakob Baradäus hatten sich die demographischen Gewichte allmählich verschoben, und mehrere konkrete Konflikte waren nun auszutragen. Dennoch sind die jeweiligen Hauptgegner nicht durchweg der Partei des Jakob zuzuordnen, weder die Anhänger Ḥnānās von Nisibis, noch von vorneherein der erwähnte königliche Leibarzt Gabriel. Dass hier mitunter ein Zusammenhang hergestellt wird, liegt, unter anderem nach der Interpretation Reininks, eher an Bāḇai[305]. Dieser nennt alle diese Gruppen „Theopaschiten" und wirft ihnen dieselbe Häresie vor, obwohl er die Unterschiede ihrer Christologie kennt: „Ob aber einer von einer Natur und einer Hypostase spricht (d. i. Miaphysitismus) oder von zwei Naturen und einer Hypostase" (das scheint auf Ḥnānā zuzutreffen, s. u.), ist ihm gleichermaßen eine Irrlehre[306]. Mit Bāḇai ist damit ein äußerster Eckpunkt nestorianischer Interpretation des Chalzedonense gegeben[307].

Nicht nur wegen dieses strengen theologischen Blickwinkels, auch wegen der Betrachtung aus der Retrospektive rücken Dinge zueinander, die vielleicht zehn Jahre auseinander lagen. Es sind daher im Folgenden zwei unterschiedliche Brennpunkte zu behandeln. Auch Bāḇai selbst lässt das Bündnis dieser seiner beiden Gegner erst entstehen, nachdem der erste Konflikt schon abgeflaut („niedergeworfen") sei[308]. Gabriel hatte sich jedenfalls bei Ausbruch des Streits um Ḥnānā (spätestens 596) erst der Kirche des Ostens angeschlossen und noch nicht wieder

303 Im *Leben des Georg* wird der junge Georg als Gast im Großen Kloster in der Zelle eines Bruders, vielleicht Bāḇais selbst, über die bedrängende aktuelle Situation aufgeklärt, Braun, Akten, S. 233ff: „Jener Bruder begann in brennender Liebe und kochendem Eifer zu dem Priester Gīwargīs zu reden von den traurigen, jetzt in dieser Welt... so zahlreichen Übeln... Besonders ist in dieser Gegend... das Übel der Übel aufgesprosst... Satan fand Raum vermittelst seines Werkzeugs, dieser gottlosen Häresie... die er in das Herz des Ḥnānā Ḥḏayāḇāyā spie..."

304 Z. B. den Streit mit den Messalianern: s. u. zum Mönchtum.

305 Reinink, Life, S. 182f mit Anm. 60ff. Die Chronik von Seʿert notiert, dass Gabriel 612 den Ḥnānā oder einen seiner Schüler als Kandidaten für das Amt des Katholikos vorgeschlagen habe. Ḥnānā sei 612 aber schon tot gewesen. Hier sieht Reinink eine Abhängigkeit dieser Chronik von Bāḇai, dem langjährigen Kämpfer gegen Ḥnānā. Damit steht Reinink gegen Vööbus, School, 316f, welcher der Chronik von Seʿert folgt, oder Moffett History, S. 240, welcher auch umgekehrt aus der Chronik zitiert, dass Ḥnānā die Hilfe von Gabriel gesucht habe. Aber selbst wenn diese beiden Recht haben, wissen wir noch nicht, wie nahe sich beide standen. Sie müssen nicht demselben theologischen Lager angehört haben und können 608 oder 612 ein reines Zweckbündnis angestrebt haben. Wichtig ist, dass Gabriel bei Ausbruch des Streits um Ḥnānā nicht zur Gegenpartei der Kirche des Ostens gehörte, sondern deren Mitglied war und erst später durch Gregor von Nisibis und Katholikos Saḇrīšōʿ exkommuniziert wurde, und sich dann den Gegnern zuwandte.

306 Braun, Akten, S. 247–49.

307 Bāḇai bleibt Nestorios auch in der Christotokos-Formulierung treu: Braun, Akten, S. 233.

308 Braun, Akten, S. 252, s. u.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dem gegnerischen Lager zugewandt. Denn erst nach der Gründung des Šīrīn-Klosters 598 erfolgte laut der Chronik von Seʿert seine Exkommunikation (ohne Datumsangabe) wegen Ehescheidung und Bigamie durch Metropolit Gregor von Nisibis, sowie die vergebliche Verhandlung um seine Wiedereinsetzung mit Katholikos Saḇrīšōʿ. Nach WOLFGANG HAGE und MARTIN TAMCKE ab 603, nach MANFRED HUTTER ab 609 wurde also Gabriel erst für den Miaphysitismus aktiv[309]. Im Hintergrund dieser Datierungen steht, dass GUIDIS Chronik die Bildung einer „Partei" Gabriels in die Zeit einordnet, nachdem der Nisibener Aufstand niedergeschlagen worden war, aber vor der Ermordung Maurikios' durch Phokas 602. Aber erst für die Zeit der Vakanz, ab 609, berichtet die Chronik von echten Aktivitäten wie v. a. der Aneignung von Klöstern durch diese Partei. Dass Gregor und Saḇrīšōʿ unabhängig von Gabriels Einfluss auch theologisch in verschiedenen Lagern gestanden haben dürften, wird unten ebenfalls erkennbar sein. Für die andere angeblich große Parteigängerin Šīrīn – als solche sieht sie jedenfalls die Chronik des Ps-Sebeos – ist es nicht nur schwierig, ein Datum, sondern überhaupt eine echte Parteinahme für den Miaphysitismus sicher festzustellen[310].

309 Alles, auch das Folgende, nach HUTTER, Shirin, S. 377 mit Anm. 22, sowie GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 18 u. S. 20.

310 Zu PsSeb vgl. THOMSON, Armenian History I, S. 118, wo mit Šīrīn und Gabriel („the great chief doctor") noch der Armenier Smbat Bagratuni genannt ist. HUTTER, Shirin, S. 386, nennt das Jahr 616 als spätesten Zeitpunkt ihrer Bekehrung, da er in dieses Jahr die Passage bei PsSeb datiert (sonst meist 614). Dazu passt, dass der byzantinische Zeitzeuge Strategos, als er berichtet, wie Šīrīn die gefangenen Christen Jerusalems mit ihrem Patriarchen Zacharias ehrenvoll in Seleukia-Ktesiphon aufnahm, er sie dabei (noch?) als Nestorianerin wahrnimmt (BAUM, Schirin, S. 58). HUTTER, Shirin, bescheinigt der Königin ansonsten eher persönliche Vorteilnahme, z. B. im Fall der Thronfolge, wofür Šīrīn 628 vergeblich versuchte, ihren Sohn Mardānšāh ins Rennen zu schicken. Hierzu wäre auch die angebliche Vergiftung der konkurrierenden Mitehefrau Maria, Mutter des Thronfolgers Šīrōē, zu zählen (MOHL, Firdausī VII, S. 304ff). Die trickreiche Wahl des Gregor von P̱rāṭ zum Katholikos von 605, wohl die einzige große Einflussnahme Šīrīns in der Kirchenpolitik, diente nicht dem Miaphysitismus, aber half immerhin „eine gewisse Kontinuität der Kirchenpolitik Sabrisho's unterbinden". Ansonsten war Šīrīns Einflussnahme eher gegen ihren persönlichen Gegner Gregor von Nisibis gerichtet (HUTTER, a. a. O. S. 379f). Gegen Saḇrīšōʿ hatte sie sich einmal erfolgreich gewehrt, als dieser versucht hatte, eine Danielsreliquie nach Konstantinopel zu vermitteln, musste dann aber hinnehmen, dass der Katholikos die Exkommunizierung Gabriels nicht zurücknahm. Beide Fälle weisen eher auf eine persönliche Entfremdung von ihrem ursprünglich favorisierten Katholikos hin als auf eine innere Überzeugung für den Miaphysitismus (ebd. 374–8). Wenn KEY FOWDEN, Barbarian Plains, S. 140 die Rolle der Šīrīn in der Rolle einer Theodora vormodelliert sieht, welche durch aktive Einmischung in die Religionspolitik geprägt sei, dann zeigt dies eher, wie leicht sich solche Rollenvorstellungen unabhängig von der Realität festsetzen: Bereits die Rolle der Theodora dürfte nicht als promiaphysitische Einmischung in die Politik des Kaisers anzusehen sein, wie sie gern gesehen wird (MENZE, Justinian, S. 208–19).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

a) Der Streit um Ḥnānā und die Schule von Nisibis

Ḥnānā war der sechste Direktor der Schule von Nisibis; er war etwa von 570 bis nach 600 in diesem Amt[311]. Er hatte offenbar viel Erfolg – die Zahl der Studenten in der Schule erreichte unter ihm noch einmal einen Höhepunkt – aber er war auch sehr umstritten. Simon, der Metropolit von Nisibis, hatte die Reformkanones Ḥnānās für die Schule von Nisibis abgesegnet, war also kein Gegner Ḥnānās[312]. Doch Simon wurde von Gregor abgelöst, wohl von vorneherein um Ḥnānā zu stoppen. Die Akten der Synoden Īšōʿyaʰḇs I. und Saḇrīšōʿs werden in der Literatur als gegen ihn gerichtet angesehen[313]; Bāḇai sagt, Gregor sei „von allen orientalischen Bischöfen gesendet“ worden, Ḥnānā „zurechtzuweisen“[314]. KARL PINGGÉRA demonstriert, dass auch die Entstehung der „Geschichte der heiligen Väter“ des Barḥaḏbšabbā ʿArbāyā (demnach deutlich später als 569 verfasst) als Verteidigung persischer Identität gegen die Person des Ḥnānā anzusehen sein dürfte[315]. Es gab also eine starke Gegenpartei gegen den Schuldirektor[316]. Seine Unterstützer waren aber auch nicht wenige[317].

Während die anonyme Ḥūzistān-Chronik nur allgemein dem Ḥnānā vorhält, er habe Theodor „getadelt“[318], gibt Bāḇai im *Leben des Georg* eine konkretere Liste von Vorwürfen: Ḥnānā lehre die Vorherbestimmung (d. h. den unfreien Willen), die Sterblichkeit und Leidensfähigkeit Gottes, und die Vergottung des Menschen am Ende; er leugne dagegen die leibliche Auferstehung, Gericht und Strafe. In all dem

311 Zum Folgenden insgesamt vgl. LE COZ, S. 98–102; VÖÖBUS, School, S. 234–317; WINKLER, Geschichte, S. 37; ABRAMOWSKI, Martyrius-Sahdona, S. 17. Vgl. auch die Quellensammlung BECKER, Sources, und als geistesgeschichtlichen Zugang zur Schule von Nisibis BECKER, Fear of God.

312 VÖÖBUS, School, S. 269.

313 CHABOT, Synodicon, S. 137f. u. 198f (syr.)/399f u. 459 (frz.); dass Ḥnānā gemeint sei, geht für BRAUN, Akten, S. 117, „aus der unverkennbaren Übereinstimmung der von ihm verdammten Lehren mit denen, die Bābʰai's Darstellung dem Ḥnānā zuschreibt, hervor“. Vgl. PINGGÉRA, Chrysostomos, S. 196f: die Passage aus der Synode Saḇrīšōʿs wendet bereits ʿAbdallah ibn aṭ-Ṭayyib (11. Jh.) explizit auf Ḥnānā an, der nach Ansicht jenes Juristen Theodor zu Gunsten von Chrysostomos aufgegeben habe.

314 BRAUN, Akten, S. 241.

315 PINGGÉRA, Bild Narsais, bes. 256–58. Hier geht es insbesondere um die Willensfreiheit und die natürliche Sündenfreiheit im Sinne Theodors, welche Babai explizit, Barḥaḏbšabbā vermutlich implizit gegen Ḥnānā verteidigt (die uns bewegende Frage nach der Christologie fehlt hier). Barḥaḏbšabbā gehöre demnach wahrscheinlich wirklich zu denen, die die Schule zur Zeit Saḇrīšōʿs verlassen hätten (s. u.). – PINGGÉRA geht auch davon aus, dass die Schärfe der vorliegenden Polemik damit zusammenhängt, dass hier letztlich die Identität der ostsyrischen Kirche verteidigt werden zu müssen geglaubt wurde. Text der „Geschichte“ syr. und frz. bei NAU, Documents, in Auswahl engl. BECKER, Sources, S. 47–85.

316 So auch BUDGE, Thomas, S. 87. Nach GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 16f., war es aber auch einfach das Ziel dieser Nisibener, Gabriel bar Rufinus als einen Freund der Sternenkunde loszuwerden.

317 Letztlich wurde Ḥnānā auch von Saḇrīšōʿ nicht mehr bekämpft (s. u.); die Lehrer, die bis zuletzt bei Ḥnānā blieben s. VÖÖBUS, School, S. 312; Barḥaḏbšabbā von Ḥolwān kritisiert den Rektor in seiner Schulgeschichte in keiner Weise.

318 GUIDI, Chronicon Anonymon, S. 17.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

findet Bāḇai Origenismus[319]. Eine ähnliche Nähe zwischen Ḥnānā und Origenes findet Bāḇai gelegentlich in seinem Evagrios-Kommentar[320]. Wie genau das zutrifft, kann kaum überprüft werden. Selbst wenn es wahr sein sollte, dass Ḥnānā das Buch Hiob im Sinne des Johannes Chrysostomos, und damit etwas „origenistischer" als die antiochenische Schule, ausgelegt hat[321], so darf man nicht daraus schließen, dass dies die Kirche des Ostens *per se* als eine Abkehr von der Auslegung des Theodor von Mopsuestia als autoritativem „Interpreten" und gar als Origenismus empfunden hat, denn der Goldmund war im Osten allgemein anerkannt[322]. Genauso wenig kann eine ein-*qnōmā*-Christologie Ḥnānās (s. u.) *per se* als Abkehr von Theodor verstanden werden. Vielmehr ist der vorläufige Konsens der Delegation von 612, welcher eine zwei-*qnōmē*-Christologie für die richtige Interpretation Theodors hält, selbst nur Ergebnis einer längeren Diskussion, die sich mit Paulos von Nisibis nach 562 vielleicht erstmals fassen lässt[323], während auf den Gebrauch des Begriffes *qnōmā* noch lange vielfach ganz verzichtet wurde[324].

Ḥnānās Gegner warfen ihm tatsächlich vor allem vor, das christologische Bekenntnis von den zwei Naturen in einer freien Verbindung (*synapheia*) aufzugeben zugunsten der Lehre von den zwei Naturen in einer Konkretion (Hypostase). Im *Leben des Georg* bringt Bāḇai Ḥnānā deshalb mit den „Severianern" (Miaphysiten) zusammen, seine Schüler mit Kaiser Justinian (also dem Neochalzedonismus), und lässt Georg widerlegen: Derjenige würde Christus weder Gott noch Mensch sein lassen, sondern zu etwas ganz anderem machen, der zwei verschiedene unvollständige Naturen in einer einzigen zusammengesetzten *qnōmā*

319 BRAUN, Akten, S. 239. Die Widerlegungen durch Georg im Einzelnen S. 247ff.

320 Z. B. FRANKENBERG, Euagrius, S. 269 „die Chaldäer und die Anhänger des Origenes und des Hannana sprechen den Sternen Erkenntnis und Weltregierung zu."; S. 355 „gegen die Ketzerei des Origenes, daß die Geschöpfe göttlicher Natur werden würden. ... Denn Bild und Original sind zu unterscheiden. Es heißt: laßt uns Menschen machen nach unsrem Bilde, nicht nach unsrer Natur, ihr verblendeten Anhänger Hannana's aus Hadiab!"; S. 461 „eine Vermischung der Naturen, von der Origenes und sein Schüler Hannana aus Hadiab fabeln, ist ja zwischen dem endlichen Geschöpfe und dem unendlichen Wesen ausgeschlossen"; auch S. 415.

321 Klassisch VÖÖBUS, School, S. 247–64 unter der Überschrift „Reorientation of Theology".

322 PINGGÉRA, Chrysostomos, zeigt im Durchgang der Wirkungsgeschichte des Chrysostomos bei den Ostsyrern, dass diese jenen verbannten Patriachen von Konstantinopel nie als Gegner oder gar Origenisten, sondern als Leidensgenossen des Nestorios betrachteten. So macht ihn bereits 585 die Synode Īšōʿyaʰḇs I. zu einem „Schatz der Kirche"; Barḥaḏbšabbā ʿArbāyā preist ihn; Nestorios selbst bedenkt seinen Amtsvorgänger mit Sympathie, und die Bischöfe nennen denselben in ihrer Apologie von 612 als Autorität; wichtig ist auch seine Zitierung in den Kommentarsammlungen des 7. Jh.s (in dieser Reihenfolge ebd. S. 195f, 199, 201, 203f, 204f).

323 Paulos, Metropolit von Nisibis, hat nach 562 als Vertreter einer 2-*qnōmē*-Lehre mit Justinian argumentiert (vgl. VÖÖBUS, School, S. 172, mit veraltetem Daum 551). Der Text eines Exzerpts findet sich bei GUILLAUMONT, Justinien, frz. S. 61–66/syr. S. 67–72. Hier möchte man einen frühen Gegensatz zur anscheinend offeneren Position Ḥnānās sehen; andererseits macht LEE, Evagrios, S.173–85, plausibel, dass Paulos ein „Nestorianer" gewesen sei, der gleichzeitig Interesse gehabt habe, sich dem Westen anzunähern, teilweise aus politischen Gründen.

324 Zur Christologiegeschichte s. u. 8.2 c.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(Hypostase) behaupte[325]. Hier wird noch einmal deutlich, dass Bāḇai bzw. Georg den tatsächlichen Unterschied zwischen Severus und Justinian nicht anerkennen, indem sie das neuchalzedonensische Modell als Denkfehler beurteilen – selbst dann, wenn man ihnen den Hinweis gab, dass man mit Hypostase dasselbe wie Person gemeint habe, was für die beiden Kritiker ebenfalls ein Denkfehler ist und mit Nestorius nicht zusammengehe.

Doch obwohl Ḥnānās Lehre schon durch die Synoden 596 und 605 indirekt verurteilt wurde (s. o.), taucht er noch 608 in der Geschichte auf, als einer der Nachfolge-Kandidaten für den verstorbenen Katholikos Gregor[326]. Er hatte sich also halten können – über die Art und Weise lassen sich keine Hypothesen aufstellen – und hatte offensichtlich genügend Unterstützer, selbst innerhalb des Bāḇai unterstehenden Klosters auf dem Berg Izlā[327]. Dennoch war seine Position klar geschwächt, denn die Tatsache, dass statt seiner der Metropolit von Nisibis ins Exil gehen musste, hatte um 600[328] eine Auswanderung, einen Exodus von bedeutenden Lehrern und vielen Schülern aus der Schule von Nisibis ausgelöst:

> „Die Schüler, die durch die Entscheidung Saḇrīšōʿs betroffen waren, das Wort des Bischofs [Gregor] abzulehnen und auf Ḥnānā zu hören, … zogen aus der Schule aus, wobei sie alles aufgaben, was sie hatten. Sie nahmen nur die Evangelien mit und Kreuze, in schwarze Tücher gehüllt, und in Asche. Betend verließen sie die Stadt und sangen die Litaneien der Heiligen. Es waren ungefähr dreihundert. Die Bürger der Stadt weinten und klagten sehr bei ihrem Auszug, aber die bösen Anführer waren voll Freude, Gregor los zu werden. Sie kannten das Unglück und die Schwierigkeiten nicht, die auf sie fallen sollten. … In der Schule blieben nur zwanzig Personen, und etwa so viele Kinder.“[329]

Auch wenn letztere Zahlen stark über- bzw. untertrieben sein mögen: Dieses große Ereignis schlug Wellen und schlug sich noch drei Jahrzehnte später im *Leben des Georg* nieder: „Ich habe… gehört… die oftmalige Vertreibung der treuen Brüder aus der Schule“[330]. Die Schule von Nisibis hatte danach nicht mehr dieselbe Bedeutung als Hort ostsyrischer Theologie. Andere Schulen lösten sie darin ab, Ḥnānā war nur noch ein Schulleiter unter vielen. Selbst in Nisibis wurde eine

325 BRAUN, Akten, S. 247f. Diese Differenzierung nach REININK, Life, S. 183, dass nämlich Ḥnānā Severianer sei, aber seine Schüler der chalzedonensischen Lehre folgten. Für den Ḥnānā-Schüler Īšaʿyā von Tahal kann tatsächlich ein Dyophysitismus belegt werden.

326 BRAUN, Akten, S. 251f, s. u.

327 Der Tod Ḥnānās erfolgte nach REININK, Life, S. 183 Anm. 65 „probably not long before the events of 612”. Kurz danach wurden seine Schüler vom Kloster Izlā ausgewiesen.

328 Die genaue Datierung ist nicht möglich; VÖÖBUS, School, S. 309, geht von einer Zeit kurz nach der Einsetzung Saḇrīšōʿs zum Katholikos und nach seiner Synode von 596 aus, da dessen Maßnahmen gegen Ḥnānā kurz danach erfolgt sein dürften genauso wie der folgende Schwenk zu einer gegen Gregor von Nisibis gerichtete Politik.

329 Chronik von Seʿert (SCHER, Chronique II, S. 191f).

330 BRAUN, Akten, S. 240. Der Plural meint wohl auch die Vertreibung der Schule von Edessa nach Nisibis, s. o. 4.1 (e).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

weitere Schule geöffnet, die Schule von Bēṯ Sāhdē, die Bāḇai und dem Kloster vom Berg Izlā nahe stand.

Zwei Fragen stellen sich also in diesem Zusammenhang: Einmal, inwiefern die Vorwürfe seitens der genannten profilierten persischen Kirchenleute zutreffen. Was für ein Bekenntnis vertrat Ḥnānā wirklich? Immerhin ist sich die Forschung darin einig, dass Ḥnānā kein Miaphysit gewesen sein wird, sondern ein ähnliches Bekenntnis wie das des Konzils von Konstantinopel 553 gesucht habe, welches denn von Bāḇai auch erwähnt wird[331]. Die ostsyrische Geschichtsschreibung wirft ihm zwar vor, Hilfe von Gabriel am persischen Hof gesucht zu haben[332], welcher – aber erst nach seiner Exkommunikation – dem Miaphysitismus angehörte. Auch die erwähnte Synode von 596, die sich offenbar indirekt gegen Ḥnānā wendet, grenzt sich gegen die „miaphysitische Lehre Kyrills" ab. So gerät der Schuldirektor in dessen Nähe. Andererseits halten nach REININK

> „die meisten Gelehrten heute den Vorwurf Bāḇais, Ḥnānā sei ein ‚Theopaschit', für glatte Polemik, und schlagen stattdessen vor, dass Ḥnānās Christologie eher dem Standpunkt des Chalzedonense nahe gewesen sein dürfte... oder der neuchalzedonensischen Formel... oder als eigene Entwicklung der ostsyrischen dyophysitischen Tradition anzusehen ist"[333].

Für unseren Zusammenhang braucht im Übrigen nicht entschieden zu werden, welche dieser drei Alternativen die zutreffende ist, denn bereits die kyrillische Position im Chalzedonense beinhaltete ja das Leiden des einen Christus (wenn auch nicht der göttlichen Natur!)[334], was bei Bāḇai unter Theopaschismusverdacht fiel und die Vertreter des Chalzedonense automatisch in die Nähe der miaphysitischen Gegner rückte. Ḥnānā würde in dem Fall, dass er „nur" eine nach Byzanz ausgerichtete Vermittlungstheologie betrieben haben sollte, trotz seiner Zweinaturenlehre mit dem anderen theologischen Gegner, den Miaphysiten, zusammen geworfen worden sein. Dies könnte aber auch daher rühren, dass der Miaphysit Gabriel später (um 612) den Dyophysiten Ḥnānā als Katholikos vorschlug. Jedenfalls gab es ein gewisses Spektrum zwischen „reinem" Miaphysi-

331 REININK, Life, S. 183 Anm. 66: „Most Scholars today consider Babai's allegation that Henana was a ‚Theopaschite' to be sheer polemic, suggesting that Henana's Christology, rather, may have been close to the Chalcedonian standpoint [GUILLAUMONT, Kephalaia, S. 195, BROCK, Christology, S. 132] – or the neo-chalcedonian formula [L. ABRAMOWSKI, Christologie, S. 221–2] – or alternatively suggesting that Henana's Christology has to be considered as an internal development of the East Syrian Dyophysite tradition, based on (the Syriac translation of) Theodore of Mopsuestia's work [DE HALLEUX, Christologie, S. 31]". ABRAMOWSKI spricht in Martyrius-Sahdona, S. 19, vorsichtiger von „neo-Chalcedonian ring" aufgrund einer angenommenen Lehre einer „zusammengesetzten Hypostase".

332 MOFFETT, History, S. 241 und Anm. 41, nach der Chronik von Seʿert, S. 510.

333 Zitat aus REININK, Life, S. 183 (wie oben). Wenn Ḥnānā aber neuchalzedonensisch gedacht haben sollte, wäre er eben doch „Theopaschit" gewesen. – REININK, Edessa, S. 88, meint, dass der Streit an der Schule durch Zustrom von miaphysitischen Schülern aus Byzanz angefacht worden sei.

334 S. o. S. 48 mit Anm. 65.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

tismus und „reinem“ Chalzedonismus mit der Entwicklung auf eine neuchalzedonische Theologie hin. LUISE ABRAMOWSKI weist darauf hin, dass erst mit der Einführung des *Liber Heraclidis* des Nestorius (wohl 539 durch Mār Aḇā) der Hypostasenbegriff in der Schule von Nisibis eine Rolle spiele, was kurz darauf einen Dissens zwischen dem nisibenischen Bischof Paulos und Ḥnānā auslöste[335]. D. h., es war überhaupt zu fragen, wie dieser Begriff in eine theodorianische Christologie eingefügt werden konnte. Und nachdem der *Liber Heraclidis* bereits eine Interpolation enthält, welche keine eindeutige Antwort mehr zulässt, verwundert es nicht, dass verschiedene Positionen entstanden; ABRAMOWSKI zeigt dies an jener dritten Position, die eben jener später exkommunizierte ostsyrische Bischof Sahdona einnahm[336]. Dies wäre nur ein Beispiel für das Spektrum der Möglichkeiten, Ḥnānā zu verstehen.

Zweitens: Wie waren die Lager eigentlich aufgeteilt? Klar ist, dass es eine starke Gegenbewegung gegen Ḥnānā gab: Die Synode Saḇrīšōʿs von 596 verurteilte seine Lehre und indirekt wohl ihn selbst; es wurde der Entschluss gefasst, ihn auszuschalten; eine eigene dem „Interpreten“ Theodor von Mopsuestia treue Schule (Bēṯ Sāhdē) wurde in Nisibis gegründet, welche eng mit dem Kloster auf dem Berg Izlā verbunden war; vor allem erfolgte ein Exodus der Gegner Ḥnānās aus der Schule, welcher den Niedergang des Ansehens und der Bedeutung dieser Schule verursachte. Aber obwohl der Katholikos Saḇrīšōʿ vorgehabt hatte, Ḥnānā auszuschalten, blieb dieser bis gut ins 7. Jh. hinein Direktor der Schule. Als einem Einzelgänger wäre ihm das nicht möglich gewesen – er muss schon eine gewisse Partei hinter sich gehabt haben. Auch theologisch wird ihm, sofern das zutrifft, eine theologische Neuorientierung nur gelungen sein, wenn ihn ein größerer Kreis darin unterstützt hat. Auch seine Gegner waren nicht homogen. Zumindest lässt sich erkennen, dass sein Kontrahent Gregor von Nisibis selbst eine schwierige Position hatte, wenn er den Mönchen zu lax war, aber der Bevölkerung viel zu streng, und wenn er auch mit dem Katholikos uneinig war[337]. Und so schwach die Anhänger Ḥnānās zahlenmäßig auch gewesen sein sollen, sie waren zahlreich genug dafür, angesichts dieser zersplitterten Gegner die Schule von Nisibis bis 650 fortzuführen, sicher ohne Verstärkung von außen.

335 ABRAMOWSKI, Martyrius-Sahdona, S. 19.

336 Sahdona lehnt sich mit der *einen* Hypostase Christi an Chalzedon an, denkt aber ansonsten theodorianisch. Eine Inspiration dieser Denkweise konnte ABRAMOWSKI, Martyrius-Sahdona, S. 20ff, bei Pseudo-Nestorios ausfindig machen, einem Text, der zusammen mit dem *Liber Heraclidis* des echten Nestorios überliefert worden ist: Sahdona spricht von der einen Hypostase Christi im Sinne Chalzedons, nicht von der zusammengesetzten Hypostase im Sinne der Neuchalzedonenser (ebd. S. 24f). Zur Unterscheidung des Ps-Nestorios im *Liber Heraclidis* s. dies., Untersuchungen.

337 MOFFETT, History, S. 239, und Anm. 35, nach der Chronik von Seʿert und Īšōʿdnaḥ. Dass Ḥnānā nur durch Protektionismus geschützt werden konnte, wie VÖÖBUS und nach ihm MOFFETT meinen, möchte ich nicht annehmen, da es zumindest eine Partei der Miaphysiten in der Hauptstadt, die beim König hätte eintreten können, erst später gab; dazu s. S. 77, „Für Yazdīn oder Gabriel? Zur „Parteilichkeit“ Chosraus II.“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Denn es heißt zwar in der späteren Chronistik, dass sich seit der Vakanz des Patriarchenstuhls 609 die Anhänger Ḥnānās mit Hilfe des exkommunizierten Gabriel stärker ausgebreitet haben sollen[338] bis dahin, dass Gabriel die „Väter" denunziert haben und Ḥnānā oder einen seiner Schüler als einen geeigneten Patriarchen vorgeschlagen haben soll (worauf Georg aktiv wurde)[339]. Man möchte aber fragen, ob für Gabriel die Schule von Nisibis eine große Rolle spielen konnte, da er nun einmal Miaphysit geworden war und die Miaphysiten mit dieser Schule sonst nicht in Verbindung gebracht werden. Hier kann genauso gut die bereits beschriebene Polemik zum Tragen gekommen sein, wonach Miaphysiten und Ḥnānianer in eins geworfen wurden.

b) Dyophysiten und Miaphysiten

Es wurde bereits geschildert, dass einerseits Miaphysiten schon früh auf persischem Boden Einfluss hatten, so dass sie bereits Ende des 5. Jh. bekämpft wurden, dass sie aber andererseits erst durch eine starke Missionsbewegung des Jakob Baradäus während des 6. Jh. an Größe gewannen. Es lässt sich nicht so einfach greifen, wie die Begegnungen von Christen, die seit den „westlichen" Konzilien von Ephesus und Chalzedon mehr oder weniger verfeindet waren, hier im Osten verliefen. Ein Grund für den Erfolg der Mission Jakobs dürfte darin gelegen haben, dass die Kirche des Ostens ihr eigenes Mönchtum geschwächt hatte, was sicher manche Asketen eine neue Heimat suchen ließ[340]. Für die Jahre 570–75 lässt sich feststellen, dass Anhänger Jakobs ostsyrische Anachoreten so lange belästigten, bis diese aufgaben und auswichen[341]. Jakob wurde einerseits bekämpft und verfolgt, andererseits muss es auch „geglückte" Kommunikation gegeben haben. Das ist an seinem Erfolg abzulesen, aber auch daran, dass das evagrianisch geprägte Mönchtum Ägyptens und Westsyriens dem Mönchtum der dyophysitisch-christlichen Perser teilweise positive Impulse geben konnte: So schrieb selbst der strenge Nestorianer Bāḇai einen Evagrioskommentar, wenn auch zu einem Evagriostext, der bereits von einigen „Origensmen" bereinigt ist[342]. Im Šīrīn-Kloster der Hauptstadt wurde bis etwa 616 Gläubigen beider Konfessionen

338 SCHER, Chronique III, S. 528.

339 SCHER, Chronique III, S. 537.

340 So JULLIEN, Polémistes, S. 30f.

341 JULLIEN, Polémistes, S. 38 Anm. 44: nach FIEY, Assyrie II 1965, S. 768f.

342 Bāḇai musste gleichzeitig zeigen, dass hier kein Origenismus vorliege. Dies war ihm möglich, da ihm in seinem Text eine bereits entschärfte zweite Fassung („S^{1}") vorlag. Es gab zwei Übersetzungen von Evagrios' *Kephalaia gnostika* ins Syrische, deren erste („S^{2}") wörtlich auf den griechischen Text zurückgeht, welcher u. a. 553 verurteilt wurde. Diese erste Übersetzung des Sergios von Rēšʿaynā wies Bāḇai als häretisch zurück. Dazu GUILLAUMONT, Kephalaia, S. 227, 261–63, 272, 283. Ferner BLUM, Vereinigung und Vermischung, S. 44f (Bāḇai machte S1 für die Ostsyrer akzeptabel, indem er dessen metaphysischen Aussagen mystisch interpretiert), ENGELMANN, Kephalaia-Kommentar, S. 48f und ENGELMANN, Wie kann der Mensch Gott erkennen, S. 37 (hier besonders zu der Frage, inwieweit Babai auch S^{2} kannte und beurteilte).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

die Kommunion gewährt[343]. Īšōʿyaʰḇ II berichtet im 7. Jh. von einem Mann, dessen Eltern gemischt-konfessionell waren, und der selbst öfter zwischen beiden Konfessionen und außerdem dem Heidentum hin- und herschwankte[344]. Zu berücksichtigen ist, dass konfessionelle Unterschiede oft nur den Gelehrten, nicht aber allen Gläubigen, Laien oder Mönchen, bekannt waren, wie VOLKER MENZE gezeigt hat[345].

Konflikte waren dennoch vorprogrammiert, und die Kirche des Ostens suchte nach Abgrenzung. Abraham, dem Gründer des Großen Klosters auf dem Izlā, war sie so wichtig, dass er in seiner Regel (wohl 586) die Tonsur als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal einführte. Die Tonsur und dazu die Lektüre Theodors auf dem Izlā fasst FLORENCE JULLIEN als ersten Hinweis auf, dass die ostsyrische Mönchsreform auch als Gegengewicht zum erstarkenden asketischen Miaphysitismus gedacht war[346]. Beachtlich ist die Zerstörung einer von dem Miaphysiten Aḥūḏemmeh (s. o.) gebauten Sergiosbasilika durch „Nestorianer“[347]. JULLIEN nennt folgende weniger spektakulären Methoden der „Landgewinnung“ der Ostsyrer gegenüber den Westsyrern: Predigt und Gesangskultur für das Volk, Gründung von Schulen, Klostergründungen bewusst in miaphysitischen Gebieten, Übernahme von gegnerischen Konventen. Hier sind die legendären Überlieferungen zu Rabbān Hormizd und zu Bar ʿEᵈtā von Bedeutung[348]. Die offiziellen kirchlichen Dokumente zeigen Ähnliches: Auch die bischöflichen Mönchsreformen der Kirche des Ostens (s. u. 4.4 d–e) sind vor diesem Hintergrund als konfessionelle Stärkung zu verstehen. Eine erste theologische Abgrenzung erfolgte durch die erwähnte Synode Saḇrīšōʿs von 596, sowie eine weitere, schärfere, beim Konzil Gregors von

343 FIEY, Jalons, S. 138. Gemeint ist das Šīrīn-Kloster, wo Mönche verschiedener Konfession sogar die gemeinsame Eucharistie feierten. Abgeschafft wurde diese Situation erst von dem Miaphysiten Marūṯā, als er hier Abt geworden war: Bar ʿEḇrōyō, Chron. eccl. II, Sp. 111, zit. bei FIEY, ebd.

344 Brief 44, verfasst zwischen 627 und 637, referiert bei FIEY, Jalons, S. 138.

345 MENZE, Priests. Zwar ist hier nicht der Bereich der Kirche des Ostens behandelt, sondern der Westsyrer, doch dürften die Ergebnisse übertragbar sein.

346 JULLIEN, Polémistes, S. 31; s. a. CHIALÀ, Abramo, S. 50f. Zur Tonsur kommt nach der späteren Chronistik auch eine besondere Kleidungsordnung. Wichtig ist, dass dies nicht zur Unterscheidung von der christlichen Bevölkerung, sondern von den so genannten Häretikern geschah.

347 Die Basilika war laut der *vita* des Aḥūḏemmeh (NAU, Ahoudemmeh, S. 29) von demselben, also um die Mitte des 6. Jh., westlich von Balad an der Pilgerstraße zum „richtigen“ auf byzantinischem Boden befindlichen Sergiosheiligtum in Sergiopolis (Ruṣāfa) errichtet worden. Die Zerstörung sei „wenig später“ nach der Flucht Chosraus II. erfolgt, was auf das Jahr 591 weisen würde, aber auch ein Wiederaufbau „durch einen friedfertigen König“ (ebd. S. 30f): WIESSNER, Heiligenkult, S. 146f. KEY FOWDEN, Barbarian Plains, S. 128, bezieht Zerstörung und Wiederaufbau aber auf die Zeit Chosraus I.

348 JULLIEN, Polémistes, S.35–39. Die Autorin deutet den Befund so (S. 37), dass eine Übernahme eines Klosters durch die Gegenseite als Grund für einen eigenen neuerlichen Angriff genauso dargestellt werden kann wie (S. 38) die Zerstörung eines miaphysitischen Klosters durch Ostsyrer als Zerstörung durch ein Erdbeben Gottes dargestellt werden könne.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

605, wo noch einmal die Theologie des Theodor ausdrücklich zur bindenden Norm erklärt wird[349].

Zu Beginn des 7. Jh.s spitzt sich die Lage zu. Nach Bāḇai ist es „für uns zu schwierig, ...vor dem König zu sprechen, da das Horn der Häretiker sehr erhöht ist“[350]. Išōʿyaʰḇ III berichtet von mehreren Konversionen zum Miaphysitismus, die demnach in der ersten Hälfte des 7. Jh.s erfolgt sein müssen[351]. Nach der Übernahme des Pethion- und des Šīrīnklosters durch Gabriel[352] kommt der Konflikt zu einem Höhepunkt, als er versucht, auch das östliche Sergios-Martyrion von Ḥolwān um 612/13 zu übernehmen, wie es im *Leben des Georg* überliefert ist: „Er sammelte seine Spießgesellen, die Theopaschiten... und kam übermütig mit aller gottlosen Gewalttat, um jenes heilige Haus in Besitz zu nehmen“[353]. Diese ist m. E. nicht als Einzelaktion eines Gabriel zu werten[354], sondern kann wohl nur in einem Kontext begriffen werden, wo Klöster als ganze immer mehr von miaphysitischen Gedanken und Mönchen erfüllt waren[355]. Was waren Gabriels Überzeugungen? Sowohl Ps-Sebeos[356] als auch Bar ʿEḇrōyō machen ihn generell zu einem „orthodoxen“ Miaphysiten, letzterer auch zu einem beständigen Gegner des Patriarchats[357], was vielleicht zutreffender ist. Insofern ist Bāḇais Titulierung Gabriels

349 WINKLER, Geschichte, S. 38.

350 BRAUN, Akten, S. 255.

351 HAGE, Syrisch-jakobitische Kirche, S. 82.

352 GUIDI, CHRONICON NONYMON, S. 20.

353 BRAUN, Akten, S. 258f.

354 So tut es aber MOFFETT, History, S. 251: Gabriel habe aus Enttäuschung über den Misserfolg bei der Disputation die Nestorianer auf andere Weise zu schädigen gesucht und ihnen deshalb das Sergios-Martyrion abgenommen. Das ist aber hypothetisch bzw. steht beides so nicht im Text. In Anbetracht der stetigen Zunahme von Miaphysiten sind vollständige oder teilweise konfessionelle Seitenwechsel von Klöstern unvermeidlich. Wesentlich eher zu vermuten sind unlautere Motive bei der Denunziation Georgs als Konvertiten, s. u. Dazu MOFFETT, ebd.: (This) was an indication of how deadly the bitterness that poisoned relations between the two Christian parties had become.”

355 Allerdings wäre es auch denkbar, dass die einfachen Gläubigen, auch Mönche, ohne einen eigenen Standpunkt dem Credo ihres Oberhaupts einfach folgten. MENZE, Priests, bes. §§ 19–21, macht in ganz anderem Kontext darauf aufmerksam, dass im syrischen Raum des frühen 6. Jh. sogar Priester vielleicht ihr Credo bzw. ihre Liturgie öfter wechselten als man annehmen möchte, da sie grundsätzlich dem Bischof verpflichtet waren, und weil sie selbst teilweise die konfessionellen Besonderheiten der Liturgie gar nicht kannten – erst recht nicht die Laien, die die Eucharistie manchmal gar nicht kannten: „That would mean that ‚defections', or rather the shifting of loyalty, may have been more common among the average priests than it was among bishops and monks... In conclusion, the high cosmological boundary between Chalcedonians and non-Chalcedonians drawn in hagiography was more permeable in everyday life in the cities and villages in the East... In [some villagers'] understanding, baptism was crucial and would make them Christians regardless of whether they took the Eucharist or not.”

356 Sebeos: THOMSON, Armenian History I, S. 118 („the great chief doctor”); ferner BRAUN, Akten, S. 119, nach HÜBSCHMANN, Geschichte, S. 28.

357 BRAUN, Akten, S. 118: „dass er es beständig darauf absah, die nestorianische Patriarchenwürde zu untergraben und an den Pranger zu stellen“, und Anm. 1060 *sāṯōrā wa-mṗarsayānā ḏ-rēšaykāhnayhōn*.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

als Theopaschit wohl zutreffend; aber in all diesen Angaben ist der Werdegang dieses Oberarztes mit seinem doppelten Konfessionswechsel nicht berücksichtigt. Dieser macht ihn eher der persönlichen Vorteilsuche verdächtig. Denn erst als Gabriel, Šīrīns Leibarzt, der der Königin offenbar durch seine Heilkunst zu Fruchtbarkeit verholfen hatte, dann von Gregor von Nisibis und auch Katholikos Saḇrīšōʿ wegen Ehescheidung und darauf folgender Bigamie mit zwei zoroastrischen adeligen Frauen exkommuniziert wurde, wandte er sich der miaphysitischen Bewegung wieder zu (s. o.). Später galten wegen dieser neuen Zugehörigkeit Gabriels die Miaphysiten als „Leute von Šiggār", mit denen Šuḇḥālmāran Schwierigkeiten hatte[358] – oder war umgekehrt Gabriel, weil er aus Šiggār stammte und dort die miaphysitische Mission früh Fuß gefasst hatte, besonders zu dieser Bewegung hingezogen?

Umgekehrt gab es Vergeltungsmaßnahmen und Zerstörungen miaphysitischer Klöster. Der Miaphysit und spätere Metropolit Marūṯā, der die interkonfessionelle Kommunion in seinem Kloster abgeschafft hatte, wurde später vertrieben und musste nach Kufa fliehen[359]. Jedenfalls ist die scharfe Abgrenzung, die die Kirche des Ostens um die Wende vom 6. zum 7. Jahrhundert gegenüber miaphysitischen Aussagen zog, nicht nur als theoretischer Lehrstreit zu verstehen, sondern vor einem Hintergrund konkreter Konflikte des täglichen Zusammenlebens. Erst durch eine im Laufe des 6. Jahrhunderts langsam erstarkte miaphysitische Gemeinde konnte sich die Kirche des Ostens richtig bedroht fühlen. Auch das Martyrium des Īšōʿsaḇrān, das 620 erfolgte, ist geprägt vom Ringen der beiden Konfessionen, die diesen ostsyrischen Märtyrer noch im Gefängnis jeweils für ihre Seite gewinnen wollen[360].

Am Ende der Ereignisse stehen zwei getrennte Kirchenhierarchien mit vergleichbarem Einfluss. Das heißt nicht, dass es vorher keine Hierarchie der persischen Miaphysiten gegeben hätte. Schon vor 550 hatten die Armenier ihnen einen Metropoliten im Kloster Mār Mattai eingesetzt; Jakob Baradäus hatte 558/9 Aḥūḏemmeh zum „Metropoliten des Ostens" gemacht, ein Amt, in welches auch Nachfolger eingesetzt wurden. „Eine feste Residenz jedoch besaßen sie nicht"[361]. Marūṯā erscheint als Metropolit von Tagrit nicht vor 628, nachdem er vom miaphysitischen Patriarchen Antiochias, Athanasios, bestätigt wurde[362]. Das heißt, dass erst hier eine Vereinigung der syrischen und der persischen Miaphysiten stattfand, sowie eine Unterordnung von Mār Mattai unter Tagrit, und zusätzlich eine Unabhängigkeit vom Patriarchen in der Kandidatenwahl. „Der Anspruch

358 S. o. S. 11 und Anm. 7 mit dem Zitat von Īšōʿdnaḥ.

359 Beides nach Bar ʿEḇrōyō, *Chronicum ecclesiasticum* II, Sp. 111, zit. bei FIEY, Jalons, S. 138: „Nos monastères furent détruits".

360 S. CHABOT, Jésus-Sabran. Verfasser ist der spätere Katholikos Īšōʿyaʰḇ III.

361 HAGE, Syrisch-jakobitische Kirche, S. 23; zum Ganzen ebd. S. 22f.

362 So dessen Lebensbeschreibung durch seinen Nachfolger Denḥā (NAU, Histoire, S. 79), als auch die Chronik von Seʿert („nachdem die Römer Chosrau über den Nahrawān getrieben hatten; als „Athanasius ihr Patriarch wurde": SCHER, Histoire, S. 542f. Ebd. „im 34. Jahr" des Chosrau ist wohl falsch).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gegenüber dem Oberhaupt der Nestorianer, allein rechtmäßiger Nachfolger der alten ostsyrischen Hierarchien zu sein, kam in dem Titel eines ‚Katholikos' zum Ausdruck"[363]. Tagrit hatte als Gouverneursstadt des Heraklios an der neuen persischen Grenze Bedeutung gewonnen (s. o. 4.2 c). Wo dieser Ort in den Quellen als älterer Sitz eines Metropoliten dargestellt ist, und gar als Sitz eines Maphrians, dürfte in jedem Fall zurückblickende Interpolation vorliegen[364]. Die Auseinandersetzungen zwischen beiden Kirchen um Kirchen und Klöster mit Hilfe von Bestechungsgeldern setzten sich nun unter Heraklios' Gouvernement fort, wie Īšōʿyaʰḇ II. in seinen Briefen berichtet[365].

Damit sind zwei Entwicklungen, die Šuḇḥālmāran für seine Zeit noch als Probleme angesehen hatte, in der Realität Persiens trotz der Unionsbemühungen des Heraklios (s. o. 4.3 d) nicht tragfähig gewesen: Weder eine Aufhebung des Schismas, falls sie je Befürworter hatte (s. o. 4.3 c), dürfte mit diesem Amtlichwerden zweier Konfessionen noch von Bedeutung gewesen sein, noch war eine gefühlte existentielle Bedrohung von Bekenntnis und Liturgie der eigenen Kirche noch aktuell (dazu s. u. 5.3 a). Aber das galt für die Zeit um 630. Noch 612 schien ein eigenes ostsyrisches Bekenntnis ganz in Frage gestellt gewesen zu sein, wie sich im Folgenden zeigt.

c) „Disputation" von 612

In diesem Jahr fand ein Ereignis statt, das allgemein unter dem Stichwort „Disputation" verhandelt wird, was an ein Streitgespräch denken lässt, was aber vielleicht eher als eine Art Lobbyarbeit an der „Pforte" des Šāhānšāh bezeichnet werden muss. Die Indizien dazu, was wirklich stattgefunden hat, sollen im Folgenden behandelt werden. Auch wenn eine Rekonstruktion nicht völlig gelingt, haben die Ereignisse in jedem Fall ein wichtiges Ergebnis gezeitigt, nämlich die erste Formulierung eines „nestorianischen" Glaubensbekenntnisses auf damals höchstmöglicher Kirchenebene. Das überlieferte Bekenntnis der Delegation von 612 (s. o. 2 b) hält fest, dass in Christus zwei Naturen (*kyānē*), welche in je eigenen Hypostasen (oder Konkretionen, *qnōmē*) bestehen, in einem *πρόσωπον* (*parsōpā*) vereint sind. Es hält außerdem fest, dass nach eigenem Verständnis hier der Konzilsbeschluss von Chalzedon bewahrt werde. Das Bekenntnis ist zusammen mit den Synodalakten der Kirche des Ostens überliefert und von CHABOT ediert worden[366], ohne dass jedoch diese Tatsache eine den Synoden vergleichbare Verbindlichkeit verleihen dürfte. Denn nicht nur wurde es gesondert überliefert[367]; es

363 HAGE, Syrisch-jakobitische Kirche, S. 25; zum Ganzen ebd. S. 24–31. Vgl. SCHER, Chronique, S. 543: Sie „erraient en aventure", und versammelten sich in Mār Mattai; dann wurde Marūṯā Metropolit in Tagrit (genannt werden dazu neun Bischofsstühle in Bēṯ ʿArbāyā, Šiggār, Bēṯ Nuhāḏrā, Arzūn, Margā, Bēṯ Rammān, Tigris, Mesopotamien mit Bahrein, Bēṯ Anā).

364 FIEY, Jalons, S. 117f.

365 FIEY, Jalons, S. 139.

366 CHABOT, Synodicon, S. 562ff.

367 Dazu vgl. die Einleitung von CHABOT, Synodicon, S. 9, 11, 13: Der Text des *drāšā* fehlt nicht nur in einem weiteren Manuskript; es ist auch klar, dass er ursprünglich einem getrennten

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

besitzt auch keine Beschlussfassung und keinen verkündenden Katholikos. Wegen der überlieferten Schriftstücke, die zumindest sich selbst als *drāšā* (Streit, Disputation, Streitschrift) bezeichnen und tatsächlich gewissermaßen disputatorischen Charakter tragen, soll das Ereignis hier weiterhin „Disputation" genannt werden. Wenn in dieser Arbeit auch das Endzeitbuch des Šuḇḥālmāran mit diesem *drāšā* in Verbindung gebracht wird, spielt es im Übrigen keine Rolle, ob es zu einer echten Disputation kam oder nicht[368]. Denn die Aktion der Bischöfe 612 sollte in jedem Fall dieselbe Funktion erfüllen wie der endzeitliche *drāšā* bei Šuḇḥālmāran: Letzterem geht es darum, dass am Ende der Zeiten der wiederkehrende Prophet Elia den wahren Glauben gegen die Gemeinde des Antichrists durchsetzt. Die gemeinsame Zielsetzung des historischen wie des fiktionalen *drāšā* besteht also in der Bestätigung der eigenen Konfession gegenüber einem wie auch immer zu denkenden Gegenspieler.

Zunächst ist von der „Disputation" des Jahres 612 eine Versammlung zu unterscheiden, die Ps-Sebeos erwähnt, indem er einen Brief wiedergibt, den der armenische Katholikos Nerses im Jahre 648 nach Konstantinopel geschrieben haben soll[369]. Ausgehend von den Teilnehmern dieser anderen Versammlung wird die Datierung des Ereignisses versucht; aufgelistet sind hier nämlich neben dem Šāhānšāh, dem Armenier Smbat und dem Arzt Gabriel auch der „Katholikos des Iran" sowie Zacharias, der Patriarch von Jerusalem. Daher wird meist eine Datierung von 614 oder 615 angenommen, da so die Eroberung Jerusalems und die Verschleppung Zacharias' vorausgesetzt werden können, um seine Anwesenheit zu erklären, und da so der Tod des Smbat 616 berücksichtigt ist. BERNARD FLUSIN nimmt dagegen die Existenz eines Katholikos ernst, der in dem Brief eindeutig als Gegner der Miaphysiten dargestellt ist, und kommt zu einer Datierung von 608/9, dem letzten Amtsjahr des letzten vor der Vakanz amtierenden Patriarchen[370].

---

dritten Teil des Pariser Manuskripts mit den Synodalakten angehörte; dieser enthielt „des canons établis et des traités rédigés postérieurement au VIII[e] siècle, qui ne paraissent pas avoir été réunis en collection officielle".

368 Der Araber des 13. Jh.s al-Qifṭī (*taʾrīḫ* 133,13ff ed. LIPPERT, üs. bei WIESEHÖFER, Persien, S. 291) berichtet von einer medizinischen Disputation („Symposium") mit verschiedenen Ärzten auf Anregung des Königs und unter Leitung Gabriels um 610 in Gundeschapur. Sollten hier Überlieferungen zu einer medizinischen und einer theologischen Disputation durcheinander geraten sein?

369 THOMSON, Armenian History I, S. 114–132.

370 FLUSIN, Anastase II, S. 114–117. FLUSIN weist darauf hin, dass weitere armenische Bischöfe auf der Liste stehen, die sich erst durch die Situation von 628 erklären lassen, und dass erst recht Zacharias' angebliche Anwesenheit das Dokument unglaubwürdig macht. Zacharias spielt hier die Rolle des Gewährsmannes, der für die Christen Mitte des 7. Jh.s den miaphysitischen gegenüber dem *chalzedonensischen* Glauben legitimert. FLUSIN will aber trotz der fiktionalen Ausgestaltung im Kern daran festhalten, dass sich Chosrau mit einer solchen Aktion auf die Seite der Miaphysiten geschlagen habe, um sich besonders der Unterstützung der Armenier der von ihm zu erobernden Gebiete zu versichern. Dagegen aber oben Kap. 4.4 (b). THOMPSON/HOWARD-JOHNSTON, Sebeos I, S. liv-lvi, nimmt mit FLUSIN die Fiktionalität einiger Teile an, findet aber den historischen Kern in der Formulierung eines armenischen Credos, das wegen eines Besuchs des Kaisers Constans II. 653 in Armenien von Bedeutung war.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Jedoch ist damit offensichtlich, dass diese Teilnehmerliste in sich widersprüchlich ist, was den Brief der nachträglichen Ausgestaltung verdächtig macht, egal ob durch Nerses oder durch Ps-Sebeos. Dazu kommt, dass der Brief an Konstantinopel gerichtet ist mit dem Ziel, die anerkannte Rechtgläubigkeit der Armenier seit alter Zeit zu beweisen. Somit liegt kein rein chronistisches Interesse des Briefs vor. Ähnlichkeiten zu „unserer" Disputation sind zusätzlich zu beachten; es müsste näher untersucht werden, inwiefern nicht diese „armenische" Disputation nach derjenigen der Bischöfe gestaltet worden ist[371]. Nach Ps-Sebeos soll als Ergebnis des Gesprächs vom Herrscher ein miaphysitisches Bekenntnis bestätigt worden sein, oder jedenfalls eines, dem Šīrīn, Gabriel und Smbat anhingen. Auch dies ist mit Skepsis zu betrachten und, wenn dergleichen überhaupt stattgefunden hat, nicht in dem Sinne zu verstehen, dass ein solches Bekenntnis nun für alle Christen in Persien zu gelten hatte und die „Nestorianer" daraufhin staatlich verfolgt worden seien[372]. Es ist natürlich denkbar, dass der miaphysitischen, oder besser der armenischen Kirche in jenen Jahren, ein eigenes Bekenntnis zugestanden wurde. Aber davon ist nichts weiter überliefert. Ps-Sebeos ist manchmal sehr zuverlässig, manchmal gar nicht[373]. Man muss nun beachten, dass die bis in die moderne Literatur weit verbreite Meinung, es habe bei dem davon zu trennenden Ereignis von 612 ein echtes Gespräch stattgefunden, wohl nur der Darstellung der späteren Chronisten wie Ps-Sebeos oder auch dem Anonymus GUIDIS zuzuschreiben ist[374]. Die Zeitgenossen selbst berichten es nicht so, wie wir sehen werden.

Zurück also zum *drāšā* von 612. Man kann sich Gedanken machen, wer denn Träger des Bekenntnisses von 612 war und inwiefern es wirklich die Kirche des Ostens repräsentiert. Nach der Chronik von Seʿert gab es eine Vorgeschichte, die von einer Schrift Bāḇais zur Verteidigung der Lehre Theodors und zur Zurückweisung Ḥnānās ausging, der die Beschlüsse des Chalzedonense abgelehnt haben soll. Darauf gab es eine Synode in Karḵā ḏ-Ḡēḏān (Adiabene), wo Ḥnānā von den Bischöfen verurteilt worden sei, und die von „Yazdīn dem Guten" einberufen worden war. Dies sei auch schon durch die Synode Īšōʿyaʰḇs I. geschehen, sowie

---

Abgesehen davon meint er, der Brief in dieser Form sei wohl in den Archiven des Katholikos verblieben, weil er für Verhandlungen mit Byzanz kaum dienlich gewesen wäre.

371 Bei beiden wird die Frage nach der Orthodoxie gestellt; Chosraus Frage laut PsSeb, ob Nestorios den rechten Glauben vertreten habe, kommt der Frage nahe, ob schon vor Nestorios Kirchenvater wie er gelehrt hätten – eine Frage, die Bāḇai Chosrau in den Mund legt und dann in der Apologie der Bischöfe positiv beantwortet (s. u.).

372 So fasst es aber z. B. BRAUN, Akten, S. 121, Anmerkung, auf: „jene Christenversammlung, auf welcher der Oberarzt und Šīrīn die Vernichtung der Nestorianer zum Wohlgefallen der monophysitischen Brüder besiegelten".

373 Der Verfasser oder seine Quelle hatten z. B. unzuverlässig Chosrau I. zum Christen gemacht; die Briefe im Zusammenhang mit der Eroberung Jerusalems dürften dagegen zuverlässig sein (THOMPSON/HOWARD-JOHNSTON, Sebeos I, Einleitung).

374 BRAUN, Akten, S. 121, deutet die Schilderung des Bāḇai in diesem Sinn und als Niederlage von Ps-Sebeos her, der um 650 schrieb; nach 662 geht auch GUIDIS Chronicon anonymum, S. 20, von einem – siegreichen – Gespräch aus: *Disceptatio in domo regia facta est; inferiores discesserunt Gabriel eiusque asseclae, orthodoxi vero nostri victoriam consecuti sunt.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

durch die Synoden Saḇrīšōʿs und Gregors, als er Metropolit von Nisibis wurde[375]. Die Chronik von Seʿert sieht also im *drāšā* den Abschluss einer Entwicklung, die sich in die vorhergehenden Synoden einfügt. Dem steht aber entgegen, dass die Synoden, von denen die Protokolle überliefert sind, solches nicht aussprechen; dem steht noch mehr entgegen, dass später der neue Katholikos-Patriarch Īšōʿyaʰḇ II. je nach Fall eine gemäßigtere Christologie formulieren konnte, die geeignet war, auf die Zustimmung des Kaisers Heraklios zu stoßen, aber den Unmut von „nestorianisch" gesinnten Bischöfen hervorzurufen. Letztere Bischöfe stammen aus Ḥūzistān, was immerhin zeigt, dass die Lehre von den zwei *qnōmē* nicht nur im Norden unterstützt wurde. Aber erst indem im Laufe der Geschichte das Bekenntnis von 612 als Anhang in die Synodalakten aufgenommen wurde, konnte es als kanonisch angesehen werden; während seiner Entstehung war es doch eher Teil eines Ringens um den kirchlichen Konsens, eines Ringens, an welchem auch unser Endzeitbuch teilnahm.

Zu den Abläufen: Der Bericht Bāḇais in seiner *vita* des Georg lässt sich ziemlich genau mit den vier Zeugnissen der Synodalakten in Einklang bringen, was sehr für seine Zuverlässigkeit spricht. Überliefert sind im „Buch des Synhados" das Glaubensformular, die so genannte Supplik, die Apologie des Glaubens und die Antworten. – Zunächst wird nach Bāḇai die Reise in die Hauptstadt ausgelöst durch die Nachricht, der Arzt Gabriel sei vom Šāhānšāh auf die Suche nach einem für Bāḇais Partei ungenehmen Patriarchenkandidaten geschickt worden:

> „(Es) verband sich die Häresie des Ḥnānā mit der teuflischen, theopaschitischen Häresie, weil die Häresie in der medizinischen Wissenschaft (d. h. im Arzt Gabriel von Šiggār) am Hofe einen Anwalt fand. Denn jener theopaschitische Šiggarener ging zum König und sprach: ‚Ihr Lehrer stimmt mir zu und sieh, sein Schüler kam mit einem Schreiben zu mir.' Der König glaubte ihm und befahl ihm, sich nach einer geeigneten Person umzusehen, damit er sie zum Katholikos mache."[376]

375 SCHER, Chronique III, S. 529f.

376 BRAUN, Akten, S. 252. „Ihr Lehrer" wäre demnach Ḥnānā. Anders ist m. E. die direkte Rede Gabriels nicht zu verstehen, wenn Bāḇai die Verbündung der beiden ankündigt, die sonst nirgends mehr auftaucht. Dagegen denkt BRAUN, a. a. O., S. 117f., an Gregor von P̱rāṯ, den wenige Jahre vorher gestorbenen Katholikos.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Daraufhin will man „einen Ausweg suchen“[377]. Die so genannte Supplik der Bischöfe an Chosrau bittet dagegen nur um die Gnade, überhaupt einen Patriarchen wählen zu dürfen. Das klingt zwar etwas anders; wenn man aber bedenkt, dass es problematisch gewesen wäre, den Auftrag Gabriels zu kritisieren – vielleicht hatte man davon überhaupt nur unter der Hand erfahren – erscheint die Bitte der Bischöfe sinnvoll: Eine etwaige Sonderbeauftragung des Gabriel wurde so nur indirekt kritisiert. In beiden Überlieferungen sind jedenfalls Disputation und Patriarchenwahl eng aufeinander bezogen. Zweitens entsprechen Existenz und Inhalt des Glaubensformulars dem laut Bāḇai im Auftrag Chosraus verfassten Bekenntnis, ebenso wie drittens die Apologie inhaltlich Bāḇais Bericht gut entspricht, wonach die Gegner widerlegt worden seien[378]. Viertens entsprechen auch die Antworten exakt den drei Fragen Chosraus, wenn auch in vertauschter Reihenfolge[379]. Auch in zwei weiteren Punkten stimmen Bāḇai und die Synodalakten überein: Beide erwähnen keine echte Diskussion, sondern spre-

377 BRAUN, Akten, S. 252. Dass die Bischöfe bei Hofe die Patriarchenfrage wirklich ansprachen, lässt sich indirekt auch aus Bāḇais Bericht ablesen (ebd. S. 256), wonach der König unverhofft fragt: „Da ihr Glaube nicht der rechte ist, wie sollen wir ihnen ein Oberhaupt setzen?“. Einen anderen Anlass sieht die Chronik von Seʿert; demnach sei Georg zuerst von Gabriel denunziert worden, worauf Chosrau diesem deshalb befohlen habe, seinen Glauben darzulegen (SCHER, Chronique, S. 538f); dann folgt die Chronik in etwa dem Bericht Bāḇais mit dem Ruf Chosraus zur Diskussion (*'amr bi-munāḍiratihi*), welche aber nicht stattfindet; es wird einfach ein Schriftstück abgegeben. Dann erst im Streit um das Sergiusheiligtum klagt Gabriel *wieder* Georg der Apostasie an. Es ist klar, dass die Chronik hier eine Doppelung verursacht. Es macht keinen Sinn, dass Chosrau sich von einem Apostaten die rechte Konfession erklären lässt. Die Chronik trägt noch mehr ein (ebd.): Chosrau sagt, wenn die Christen überhaupt recht hätten, wäre die Lehre des Nestorios die richtige. Die (miaphysitischen) Gegner seien überführt, führen aber fort, die Gläubigen zu massakrieren.

378 BRAUN, Akten, S. 256f: „Da befahl der König, daß sie in Frieden (ein Glaubensbekenntnis) fertigen sollten... Da versammelten sich die Bischöfe, sowie Mâr Gîwargîs, der Bekenner, und unser Vater Mâr Henânischô'... Da beide in allen göttlichen (Dingen) miteinander verbunden waren und einander glichen, fertigten und schrieben sie auch mit den Väterbischöfen das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens und setzten in ihrem im Heiligen Geist (verfaßten) Bekenntnis fest die zwei ihre Eigenschaften bewahrenden Naturen und Hypostasen der Gottheit und Menschheit in der einen Person Christi, des Sohnes Gottes. Auch fügte er die Schwierigkeiten und Einwände bei, welche die Häretiker in ihrem Irrtum zu erheben pflegen, sowie ihre starke Widerlegung durch die unüberwindliche Orthodoxie.“ – Von Ḥnanīšōʿ schreibt Bāḇai auch, „er war bei der Regierung groß und angesehen gewesen“, was zu Īšōʿdnaḥs Aussage passt, er habe dem Königshaus von Hira entstammt.

379 BRAUN, Akten, S. 256f: „Erstens: ‚Seitdem die Apostel den Glauben gepredigt und hernach, wer irrte zuerst ab, die Mönche oder die Nestorianer?' Zweitens: ‚Wen hat Maria geboren, Gott oder den Menschen?' Drittens: ‚Gibt es einen Lehrer, der vor Nestorios Christus zwei Naturen und zwei Hypostasen nannte?'“ Vgl. dazu CHABOT, Synodicon, S. 574: „Beantwortung der Frage: Sind es die Nestorianer oder die Mönche, die das Fundament der Doctores verlassen haben? Und hat jemand vor Nestorius zwei Personen (*qnōmē*) gelehrt?“ Ab S. 579 folgen Extrakte von Gelehrten, die faktisch die Frage nach der Muttergottes beantworten. – Die Antworten befriedigen den neutralen Leser übrigens nicht. Wenn die Bischöfe in ihrer Antwort meinen, schon vor Nestorios seien zwei Hypostasen gelehrt worden, dann steht dies bei ihren vielen Bibel- und Väterzitaten in Wahrheit nirgends, sie lesen es hinein.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

chen nur von der Übergabe schriftlicher Zeugnisse, und beide berichten vom anschließenden Schweigen des Šāhānšāh[380]. Es liegt offenbar die Bedeutungsvariante des Wortes *drāšā* „Streitschrift" oder „Konfutation" vor, die sich auch bei dem Zeitgenossen Bāḇai von Nisibis und noch einmal bei Šuḇḥālmāran selbst findet[381]. Nicht zufällig wird jener dritte Teil des in den Synodalakten *drāšā* insgesamt genannten Textes üblicherweise Apologie genannt. Angesichts der Zuverlässigkeit Bāḇais bei der Berichterstattung werden auch die anderen Details nicht aus der Luft gegriffen sein. Manches klingt zwar idealisierend: So, wenn Georg als der Einzige dargestellt wird, der vorzusprechen wagt, oder wenn Chosrau sich die Nichteinmischung in kirchliche Angelegenheiten zum Prinzip macht: „Ich befehle nichts, was mich nicht angeht". Egal aber, welche Begründung vorlag: Real klingt es, dass dem Ergebnis nach Farrūḥān[382], der Vermittler Georgs am Hofe, den Vorschlag einer Disputation vergeblich vorbringt, und ebenso, dass der Šāhānšāh seiner Entscheidung die Frage vorausschickt, welches denn die orthodoxe Kirche sei[383].

Es gibt drei mögliche und einander vielleicht ergänzende Gründe, dass sowohl Ps-Sebeos als auch die Ḥūzistan-Chronik bei dem *drāšā* aus einer Streitschrift ein Streitgespräch machten. Hier ist zunächst das kirchenpolitische Interesse zu nennen, denn beide Seiten gestalten das Gespräch als einen Sieg für die jeweils eigene Partei. Ferner erkennt ein Chronist nicht sofort, welche Wortbedeutung von *drāšā* vorliegt, wenn er das Wort etwa in den Synodalakten vorfindet. Drittens ist zu bedenken, dass es auch eine Literaturform des fiktiven Religionsgesprächs gibt[384]. Diese Literaturform half sicher das Bild vom idealen dialoginteressierten

380 CHABOT, Synodicon, S. 598: „Sie erhielten keinerlei Antwort (*paṯgāmā*, Erlass) von ihm, sei es, weil das Heidentum den Sinn der Erkenntnis der Gottesfurcht nicht erfassen kann, und er sie daher verachtete, sei es, weil der König der Könige auf Gabriel bedacht war, das Haupt der theopaschitischen (*mḥaššay alāhā*) Häretikerpartei. BRAUN, Akten, S. 256f: „er schwieg und sprach nichts".

381 S. den Schriftstellerkatalog des ʿAḇdīšōʿ (13. Jh.), ASSEMANI, BO III,1, S. 88: *drāšā ḏ-luqbāl qaysar*, „Streitschrift gegen den Kaiser" (ASSEMANI, ebd. Anm. 1, konjiziert „gegen Chosrau", wegen des Titels aber vielleicht eher gegen die Religionspolitik des byzantinischen Kaisers). Šuḇḥālmāran bezieht sich LANE, kṯāḇā, S. 175, mit *drāšā* auf eine „Konfutation" des Clemens gegen die Ebioniten (dass hier ein Missverständnis vorliegt, s. u. 6.1 e; die Übersetzung des Worts bleibt davon unberührt). PAYNE-SMITH, Thesaurus I, gibt zum Wort sowohl *disputatio, quaestio* als auch *tractatus controversialis* an; letzteres fehlt in den Handwörterbüchern.

382 Dieser Farrūḥān wird gewöhnlich mit Šahrbarāz („Reichseber") gleichgesetzt, der später Jerusalem erobern, aber dann 630 auch den persischen Thron usurpieren sollte.

383 BRAUN, Akten, S. 256f.

384 Beachte das byzantinische *De gestis in Perside* (ed. BRATKE, De gestis, und noch nicht erschienen BRINGEL, Polémique), verfasst wohl in justinianischer Zeit von einem Sympathisanten des Philippos von Side (HEYDEN, Christliche Geschichte, S. 219–22; HEYDEN, Erzählung, S. 116ff, bes. 194, 299). Den fiktiven Anlass des hier dargestellten Gesprächs zwischen Vertretern aller bekannten Religionen stellt der friedenstörende Streit zwischen Hellenen und Christen im persischen Reich dar, welchen der Perserkönig durch das Gespräch schlichten will. Ein konfessioneller Streit ist Anlass des Gesprächs bei PsSeb (THOMSON, Armenian History I, S. 115). Zur Gattung des Prosadialogs, welche immer fiktive und dokumentierende Aspekte in sich trägt, vgl. auch CAMERON, Disputations.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Herrscher prägen, was wiederum beim Chronisten die Erwartung eines echten Gesprächs hervorbringen kann. Nur ein „idealer" Herrscher gibt einen guten Schiedsrichter ab, eine Rolle, die man dann von Chosrau II erwarten konnte, obwohl er sicher nicht geeignet war, sie zu erfüllen.

Chosrau ließ sich von dem *drāšā* nicht überzeugen. Seine möglichen Motivationen, weiterhin keinen Patriarchen einzusetzen oder zumindest einer Partei den Vorzug zu geben, wurden bereits besprochen (s. o. 4.3 c). Die Lage blieb in der Schwebe, es gab keine Entscheidung oder, wie übrigens auch in Byzanz, keine Vermittlung zwischen beiden Kirchen. Der Grund dafür ist wohl einerseits in der jeweiligen gewachsenen Konfessionstreue zu suchen, andererseits in den außenpolitischen Gegebenheiten. Zwar spielten sicher auch persönliche Rivalitäten eine Rolle, doch weder verursachten sie die Trennung noch waren sie Grund für das Andauern des Schismas[385].

d) Ansätze der Mönchsreform: Izlā

Es ist schon gesagt worden, dass die Politik der Kirche der Ostens in Bezug auf das Mönchtum teilweise mit konfessionellen Fragen in Verbindung zu bringen ist, wie sich im Folgenden näher zeigen wird. Doch es gab auch innere Gründe für die Reformen, die hier seit der zweiten Hälfte des 6. Jh.s angestoßen wurden. Sie sind in diesem Abschnitt darzustellen, um anschließend die Aktivitäten Šuḇḥālmārans in Beziehung dazu setzen zu können. Es wird sich zeigen, dass diese Zusammenhänge auch für das Verständnis der Spiritualität zu beachten sind, welche in Šuḇḥālmārans Werk begegnet, auch wenn sie sich hier etwas anders auswirken.

In der Kirche des Ostens wurden zu dieser Zeit neue Akzente gesetzt. Zwar gibt es in dieser Kirche koinobitisch geprägte Kanones zum Mönchtum, die bereits auf der Synode von 410 in Seleukia-Ktesiphon beschlossen worden sein sollen und die sich selbst als Kanones der Synode von Nizäa 325 verstehen, in den Osten übermittelt von Bischof Marūṯā von Maiferqaṭ. Man kann aber den Text mit dem Herausgeber ARTHUR VÖÖBUS entweder für sekundär halten oder zumindest feststellen, dass die Kanones nur wenig wirksam waren[386]. Denn die Literatur zeichnet für die Vorgeschichte der für uns relevanten Periode ein anderes Bild. Das syrische Mönchtum besaß ein eremitisches Spektrum, das sich bis zu einem Messalianismus erstreckte, welcher jede kirchliche Struktur abzulehnen schien (s. u.). So

385 Im Weiteren sind erst wieder die Unionsbemühungen des Kaisers Heraklios nach 628 vergleichbar (s. o. 4.3 d); Katholikos Īšōʿyaʰḇ II. Auch sie blieben ohne Folgen. Auf persischem Boden gab es gar keinen direkten theologischen Austausch; es fanden stattdessen Machtkämpfe statt (s. o. 4.4 b).

386 VÖÖBUS, Canons, hier Bd. II, S. 41–97, referiert bei CHIALÀ, Règles, S. 108–11. Diese ostsyrischen Kanones (als Beschlüsse der allgemeinen Synode) gehen nach VÖÖBUS tatsächlich auf das 5. Jh. zurück, auch wenn sie überwiegend nicht, wie vorgegeben, vom Konzil von Nizäa oder aus der Feder Marūṯās stammen können. Sie betreffen ekklesiale Bereiche wie Wahl des Chorbischofs durch die Mönche, Bestätigung der Abtswahl durch den Bischof, Betreuung der städtischen Hospize (*ξενοδοχεία*) durch die Mönche, ferner die Regelung der klosterinternen Funktionen wie *rēš dayrā* (Vorsteher), *rabbaytā* (Verwalter), *tarʿāyā* (Pförtner), *sāʿōrā* (der die Mönche des Klosters betreut).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

waren auch die Mönche auf persischem Boden zunächst wohl rein eremitisch geprägt und Klöster waren eher als gottesdienstliche denn monastische Einrichtungen zu bezeichnen[387]. Wenn also diese Klöster vielleicht schon deshalb keine sehr starken Einrichtungen waren, so hat das Mönchtum seit der Aufhebung der Zölibatspflicht in der oberen priesterlichen Hierarchie Ende des 5. Jh.s in seinem Ansehen überhaupt gelitten[388].

Eine Änderung trat in der Zeit ein, als Abraham von Kaškar[389] im Jahre 570 seine monastische Reform ausführte. Denn nun erhielt ein Kloster auch leitende und verwalterische Aufgaben mit einem *rēšā* (Oberhaupt), um den sich die Mönche und auch Einsiedler fest sammelten. Das Kloster auf dem Berg Izlā bei Nisibis, welches Abraham mit Hilfe einer eigenen Regel neu gründete, knüpft an bestehende Einsiedeleien und an eine vorhandene Überlieferung an, die sich auf den Überbringer des asketischen Lebens in diese Region beruft, nämlich die von Mār Awgīn (Eugen)[390]. Abrahams Reformen begannen mit einer Attraktivität zu greifen, die weit ins Land strahlte:

> „So wie früher jeder, der lernen wollte und ein Meister der heidnischen Philosophie der Griechen werden wollte, nach Athen ging..., so ging nun

387 Als allererstes für Persien greifbares asketisches Lebensmodell sind allerdings die Bundessöhne und -töchter (*bnay wa-ḇnāṯ da-qyāmā*) zu nennen, die mit ihrem asketischen Lebensstil „geradezu den Normaltyp eines christlichen Gemeindegliedes in der Frühzeit des ostsyrischen Christentums" darstellten (TAMCKE, Abraham, S. 124); dazu s. z. B. PIERRE-BEYLOT, Membres de l'ordre, S. 11–35. – An die „bereits vorhandene Tradition" des Eremitentums (syr. *īḥīḏāyūṯā*) knüpft nach MARTIN TAMCKE, Abraham, S. 127, die im Folgenden beschriebene Reform Abrahams von Kaškar an. Als *Kultzentren* bezeichnete die Klöster JEAN-MAURICE FIEY, Jalons, S. 111. Zum legendären Beginn des Mönchtums in Persien s. ebd. S. 100ff.

388 Weil durch die Konzilsbeschlüsse unter Katholikos Aqāq unter anderem das Ansehen des Zölibats gelitten haben muss, kam es laut JULLIEN, Polémistes, S. 31, erst zu einem Erstarken des westsyrischen Mönchtums im Osten, worin ein weiterer Grund für die in dieser Hinsicht restaurative Reform Abrahams liegen dürfte.

389 Zum Folgenden grundlegend CHIALÀ, Abramo, bes. S. 49ff; vgl. auch MOFFETT, History, S. 225–8. Die Datierung der Regel Abrahams um 570 steht in Spannung zu einer Angabe bei Kosmas Indikopleustes, worauf CHIALÀ nicht eingeht: Kosmas erwähnt den „great teacher Patricius, who when fulfilling the vows of the Abrahamic rule, set out from Chaldaea... propagated the doctrines of holy religion and true science, and has now by the grace of God been elevated to the lofty episcopal throne of all Persia, having been appointed to the office of Bishop Catholic of that country" (MCCRINDLE Topography, S. 24). Bei Patricius handelt es sich um Mār Aḇā, Katholikos von Persien 540–48. Demnach müsste eine abrahamische Regel schon vor 540 bestanden haben – wenn nicht etwa eine Schulregel von Abraham von Bēṯ Rabbān gemeint sein sollte, was aber unwahrscheinlich scheint, oder der Text bei Kosmas nachträglich falsch interpoliert ist.

390 CHIALÀ, Abramo, S. 13–20. CHIALÀ macht trotz aller Unsicherheit dieser Tradition die Möglichkeit plausibel, dass sie nicht ganz erfunden ist. Nach der Analyse von FLORENCE JULLIEN stammen dennoch viele Elemente der *vita* von Mār Awgīn eigentlich aus der Abrahamsvita – erst dadurch konnte er Abraham letztlich überragen. Vgl. JULLIEN, Sources. Ein weiteres Beispiel für den Versuch, durch alte Vorbilder eine neue Gründung zu legitimieren, wäre der Johanneskonvent, wo ein Schüler Abrahams die Tradition eines Schülers Awgīns wieder belebt (BUDGE, Thomas, S. 230).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

jeder, der Unterricht in der geistlichen Philosophie wünschte, zum heiligen Kloster unseres Lehrers Mār Abraham“[391].

Hier sind neben Abrahams persönlichen Nachfolgern auch die zahlreichen Tochtergründungen des Klosters von Bedeutung. Besonders seit dem Weggang des Mönchs Jakob nach 610 strahlte das Kloster weiträumig aus[392]. Der Izlā hatte zuletzt die Vorrangstellung über 60 andere Klöster inne, die entweder im Auftrag des Großen Klosters oder aus Eigeninitiative von ehemaligen Schülern Abrahams gegründet worden waren[393]. Die Reform Abrahams erwies sich nach SABINO CHIALÁ als epochemachend[394].

Interessant ist die Reform des Abraham erstens für die Frage, auf welchem Weg die ägyptische mystische Mönchstradition in die ostsyrische Askese des 6. Jh.s eingedrungen ist. Denn zwar hat das syrische Mönchtum eigene Formen entwickelt, die aber als Reaktion auf das Mönchtum der Ägypter und auch der

391 Thomas von Marga, *Liber superiorum* Kap. 4 (BUDGE, Thomas, S. 230). – Allerdings war die Geschichte dieses Klosters nicht konfliktfrei. Während das schon für die Nachfolgefrage und die Wahl Dāḏīšōʿs überlegt werden kann (ebd. S. 106–9), dann erst recht für die Zeit Bāḇais des Großen: Er ist bekannt für seinen Konflikt mit Bāḇai „dem Kleinen“. Ferner wurde unter seiner Leitung der berühmte Mönch und Klostergründer Jakob aus der Gemeinschaft ausgestoßen, auf Betreiben des Mönchs Elia, und zum Unwillen anderer Mönche (ebd. S. 129–33) und später sogar des Metropoliten Gabriel (CHEDIATH, S. 12f). Hier spielte das benannte Problem von Mönchen, die in Gemeinschaft mit einer Frau leben und Kinder haben, eine Rolle. Allerdings bestand der Vorwurf an Jakob nur darin, von solch einem Fall gewusst und nichts gesagt zu haben. Bāḇai soll nach dem Ausschluss Jakobs an dieser Entscheidung gezweifelt haben; wenn in seiner eigenen Klosterregel dann festgehalten wird, dass man sich mit den eigenen Sünden beschäftigen und sich nicht zum Richter über Mitbrüder aufschwingen solle, kann das eine selbstkritische Reaktion auf diese Geschehnisse sein; vgl. CHIALÀ, ebd., S. 180: „17. Sul fatto che un monaco non deve calunniare suo fratello davanti al superiore o davanti ad altri, non deve investigare sul modo di vivere degli altri. Ma piuttosto gli basterá combattare [contro] se stesso, per le sue azioni, finché la morte non se lo prenderá; poiché è Dio che ripaga e remunera le azioni buone, nel giorno del giudizio”. Jakob ging, kam noch einmal, ging nach erneutem Streit endgültig und gründete seinerseits das berühmte Kloster von Bēṯ Aḇē; und ebenso taten es einige Mönche, die seinerzeit aus Protest das Kloster verlassen hatten. Dabei unterscheiden sich die Chronisten in ihrer Bewertung der Vorkommnisse; sie reichen von der Schuldzuweisung an Bāḇai bis zur göttlichen Vorhersehung und dem Auftrag Abrahams, seine Reform durch weitere Neugründungen auszubreiten: ebd. S. 134ff.

392 CHIALÀ, Abramo, S. 134–8.

393 Eine Karte und eine Liste der Tochtergründungen nach den verschiedenen Quellen s. CHIALÀ, Abramo, S. 137 und 138f. – Abrahams Bedeutung ist in seiner langfristigen Wirkungsgeschichte vielleicht noch größer als in seiner eigenen Epoche. Denn obwohl seine Reform auch schon für seine Zeitgenossen wegen vorhandener Missstände als dringlich angesehen wurde, könnte die ganze Kirche des Ostens – jedenfalls nach LABOURT, Christianisme, S. 324 – ihren Fortbestand über die Krisen der folgenden Jahrzehnte hinaus nur der Wirkung des „Großen Klosters“ auf dem Berg Izlā geschuldet haben.

394 CHIALÁ, Mystiques, bes. S. 67–70 und 76. Genau genommen ist für den Autor die Reform Abrahams einer von drei epochemachenden Faktoren; es treten die kulturelle Orientierung an den Wüstenvätern und die literarische Bildung des Mönchtums hinzu.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kappadozier angesehen werden können[395]. Nun steht die Abrahamsvita am Anfang der Entwicklung eines literarischen *topos*, wonach der Besuch der *kellia* (Mönchszellen in mehr oder weniger geschlossenen Verbänden) in der ägyptischen Wüste und die Anknüpfung an dortige berühmte Klöster, zum Lebenslauf auch ostsyrischer Mönche dazugehört[396]. Auch wenn die historische Grundlage des *topos* umstritten ist, zeigt er doch eine Vorbildfunktion des ägyptischen Mönchtums an. Tatsache ist außerdem, dass dessen Tradition nach Osten gelangt ist – bereits in Abrahams Regel von 570 wurde Evagrios neben den Vätersprüchen (*Apophthegmata Patrum*) als der größte Vertreter „ägyptischer" Mystik zur Pflichtlektüre der Mönche gezählt, und zu einem seiner Werke verfasste später Abrahams zweiter Nachfolger Bāḇai einen Kommentar[397]. In diesem Kommentar wird mystisches Erleben mit gewissen Einschränkungen als erstrebenswertes Ziel angesehen oder zugestanden. GÜNTER BLUM führt in seiner Darstellung der ostsyrischen mystischen Tradition, insofern sie an westliche Autoren anknüpft, dann auch als erstes konkret greifbares Beispiel die mystisch–ekstatische Erfahrung des Georg und seiner Schwester Maria an, welche nach Bāḇais Darstellung ihr asketisches Leben im Großen Kloster bzw. einem benachbarten Frauenkloster auf dem Berg Izlā führten, also in der Tradition Abrahams standen[398].

Zum zweiten interessiert Abrahams Reform als Reaktion auf eine konkrete kirchliche Situation. Als er seine Regel verfasste, tat er es, um ein Mönchtum zu reformieren, dessen Ideale nicht überall mit denen der Kirche übereinstimmten – dass es Mönche gab, die mit Frau und Kindern lebten, ist nur ein Kennzeichen für

395 FAUCHON, Formes, S. 60.

396 CHIALÀ hält es für sehr gut möglich, dass dieser *topos* in Abrahams *vita* über Legendenbildung hinausgeht, da manches darin erwähnte Detail unnötig wäre für die Legitimation Abrahams: CHIALÁ, Abramo, S. 32–7. Das ist ein wichtiges Argument; dennoch ist nicht zu vergessen, dass es im 6. Jh. für die Kirche des Ostens immer noch und nun erst recht wichtig war, sich in Kontinuität wenn nicht zum westlichen, dann zum ursprünglichen Christentum darzustellen. Noch anders betont MARTIN TAMCKE, Pilgrimage, bes. S. 480–82, dass die verschiedenen Aufzeichnungen zur „Pilgerschaft" Abrahams einerseits stark voneinander abweichen, und dass es andererseits gar nicht die persönlichen Begegnungen sind, die Abraham als Mönchsvater legitimieren, sondern seine ursprüngliche Geisterfahrung in der Wüste. Dies macht es denn auch unmöglich, der Reise Abrahams irgendwelche historischen Anknüpfungspunkte an konkrete anachoretische oder eremitische Lebensweisen der Sketis abzugewinnen.

397 Siehe den 3. Kanon Abrahams, s. CHIALÀ, Abramo, S. 91. – Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 43 u. 45) adressiert die erhaltene Kurzfassung des Kommentars an einen Mönch Mār Gregor; eine Langfassung war schon früher entstanden. Es gab also eine weite Rezeption des Evagrios im Umfeld des Großen Klosters, neben einer anderen, „proorigenistischen" Rezeption (ebd. S. 47). In Bāḇais Umfeld war der Begriff „ägyptisch" übrigens negativ besetzt und musste durch ihn erst von der Konnotation „origenistisch" getrennt werden (ebd.), um wieder akzeptabel zu werden. Zu Bāḇais Kommentar s. auch u. Teil II.

398 BLUM, Begegnung, hier S. 35ff. Georg wurde von Abrahams Schüler und Nachfolger Dāḏīšōʿ ins Kloster aufgenommen und war Bāḇais Freund. Natürlich setzt BLUM schon vorher ein und führt auch Abraham von Kaškar an („eine entscheidende Wende in der Geschichte der christlichen Spiritualität in Persien": ebd. S. 30); jedoch ist von Abraham außer seinen Regeln nichts Inhaltliches zur Mystik überliefert. Vgl. BLUM, Nestorianismus, S. 52–58.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

diesen Zustand[399]. Selbst wenn diese Verhältnisse nicht den einzigen Hintergrund für Abrahams (und dann auch Šuḇḥālmārans) Werk bilden, so ist immerhin die Aufforderung des Metropoliten von Nisibis, Simeon, offenbar der Auslöser dafür gewesen, „Missstände abzubauen und sich eine verbindliche Regel zu geben“[400]. Bereits sechs Jahre nach seinem Reformwerk (also 576) verurteilte auch die gesamtpersische Synode des Ezechiel monastische Fehlentwicklungen, welche sie als so genannten Messalianismus zusammenfasst (*mṣallyānē*, Betende). Eine Bewegung unter diesem Namen (*ευχῖται*) war erstmals 390 in Kleinasien verurteilt worden. Seinen Anhängern wirft die byzantinische Geschichtsschreibung vor, Kirche, Recht, Sakramente, Fasten und die Ehe durch Leugnung ihrer Heilsnotwendigkeit aufzuweichen[401]. Fast dieselben Vorwürfe machte die Synode des Īšōʿyaʰḇ (585) gewissen Individuen, die ohne Klosterzugehörigkeit im Mönchsgewand umherwanderten und sich außerdem der kirchlichen Hierarchie nicht unterordneten[402]. Wenn man bedenkt, dass auch auf den folgenden Synoden immer wieder solche Probleme angesprochen wurden, sieht man, wie langsam Abrahams Reform nur ausstrahlte: So gab es 596 eine „Rückkehr“ der Klöster von Šiggār in die Kirche, wie es die Akten zur Synode Saḇrīšōʿs (596) und ein Brief dieses Patriarchen (598) darstellen[403] – hier zeigt sich, wie großflächig und beständig eremitische Lebensformen existierten, die von der Kirche ungeliebt waren. Umstritten ist zwar, ob diese späteren synodalen Aktivitäten immer noch gegen den 390 in Anatolien verurteilten Messalianismus oder gegen andere Gruppen gerichtet sind – was aber fast unbedeutend ist, wenn man bedenkt, dass es sich bei diesem Begriff von Anfang an um eine von den Gegnern geprägte Sammelbezeichnung handelt, für verschiedene Mönchsgruppen, die sich ohnehin nicht streng voneinander abgrenzen lassen[404]. Jedenfalls wiederholen sich die Themen. Und

399 Gegen diesen Zustand geht auch die Synode der Bischöfe vor, vgl. die Kanones CHABOT, Synodicon, S. 406f. und 476, sowie die Umstände, unter denen noch zwischen 610 und 620 unter Bāḇai Jakob das Große Kloster verließ (s. u.). Allgemein sieht Chialà, Abramo, zwei Mönchsbewegungen, gegen die sich die Synoden immer wieder wendeten; nach dem Enkratismus v. a. des 5. Jh. interessiert hier vor allem der Messalianismus des 6. Jh.

400 TAMCKE, Abraham, S. 129. TAMCKE nennt 571 als das Reformjahr.

401 MEYENDORFF, Messalianism, S. 587. Die Chronisten sind hier Timotheus von Konstantinopel (6. Jh.) und Johannes von Damaskus (8. Jh.). Eine Verurteilung des Messalianismus gab es bereits 390 im kleinasiatschen Side. – Als Gesamtdarstellung des Phänomens s. FITSCHEN, Messalianismus.

402 CHIALÀ, Abramo, S. 61. Ebd. S. 74–76 zeigt CHIALÀ, wie Abrahams Reform ziemlich genau auf diese Zustände reagiert – also schneller als die Synoden!

403 Zwei der Mönche von Šiggār unterzeichneten stellvertretend die Rückkehr dieser Klöster zur Orthodoxie, d. h. zur Lehre des Theodor; zur Observation der Gebetszeiten, des Fastens, der Gottesdienste mit Opfer und Schuldbekenntnis (und zwar täglich, wenn sie im Kloster lebten, sonntäglich, wenn in Zellen); zur Stabilitas Loci und der Zurückhaltung im Besuch der umliegenden Dörfer; sowie zur Unterordnung unter die Hierarchie (CHABOT, Synodicon, S. 200–203 syr./461–65 frz.).

404 Die Geschehnisse um die Mönche von Šiggār weisen nach CHIALÀ, Abramo, S. 63 auf messalianischen Hintergrund hin, nach MARTIN TAMCKE, Sabrischo, S. 52, aber nicht. TAMCKE, Abraham, S. 126, sieht im Messalianismus nur eine Sammelbezeichnung für „an den Rand

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

noch die Synode des Gregor (605) befasst sich mit zweien davon, nämlich der Promiskuität und dem Umherwandern von Mönchen, „die sich keiner Kirche, Kloster, Schule, oder Einsiedlergruppe, anschließen“[405]. Gegen die „so genannten *mṣallyānē*“[406] richtete sich auch ein Teil der literarischen Aktivität und der Klostervisitationen Bāḇais des Großen (Klostervorsteher seit 605)[407]. Er beschreibt sie erstmals nach ihren Ansichten: Sie verträten die Auffassung, es sei möglich, schon im irdischen Leben den Zustand der *ἀπάθεια* vollkommen zu erreichen und aus diesem Zustand heraus Gott als Trinität „leiblich“ sehen zu können. Diese Fähigkeit, durch pneumatisches Gebet verliehen[408], sei nach ihrer Meinung ohne die Taufe und trotz gleichzeitiger Ausübung von angeblichen „Schändlichkeiten“ möglich. Letztere beide Punkte stimmen mit den besagten Vorwürfen der Synoden zu ihren Gegnern überein. Diese Gegner, gegen die sich bereits Markus gerichtet habe, nennt Bāḇai öfters neben den nur geringfügig unterschiedenen „Eunomianern“[409].

---

gedrängte Mönchsgruppen“. Es ist nämlich nicht außer Acht zu lassen, dass bereits das „Panarion“ des Epiphanius von Salamis nur einen graduellen Unterschied zwischen den undisziplinierten Messalianern und den syrischen Mönchen macht, die ohnehin schon wenig „reguliert“ seien (GRIBOMONT, Origines, S. 613; vgl. ebd. S. 621f zum Fehlen von „Messalianern“ bei Gregor Nyss.). Auch MEYENDORFF, Messalianism, bes. S.589f, zeigt, wenn auch teilweise anderer Meinung als GRIBOMONT, wie vielschichtig das ostbyzantinische Mönchtum ist, und warnt davor, am Ende sowohl Ps-Makarios als auch etwa das kappadozische Mönchtum durch die Brille des Messaliansimusverdachts zu studieren. Ausführlich ist die Funktionalisierung des Bezeichnung „Messalianer“ für „Häretiker“ bei West- und Ostsyrern analysiert bei FITSCHEN, Messalianismus, S. 283–98.

405 CHABOT, Synodicon, S. 212 (syr.)/476f (frz.).

406 FRANKENBERG, Evagrios, S. 138, 258 (Kommentar Bāḇais). Hinter diesem Namen könnten drei verschiedene Adressaten zu suchen sein: die schon aus früheren Jahrhunderten unter diesem Namen bekannte Bewegung, oder eine davon zu unterscheidende zeitgenössische Bewegung, oder nur ein verallgemeinerndes Feindbild. Die folgenden Ausführungen (aus Bāḇais Kommentar zu Evagrios) scheinen aber dem bisher gezeichneten Bild dieser Gruppierung nicht zu widersprechen.

407 Vgl. CHEDIATH, Christology, S. 10f.

408 Hier zeigt sich noch einmal, dass das östliche Christentum oder wenigstens das Mönchtum sich in einer Phase befand, wo ekstatische Erfahrungen gemacht wurden und erst geklärt werden musste, wie sie zu bewerten und einzuordnen seien. Bāḇai erkennt diese Erfahrungen an, weist in seinem Evagrioskommentar aber laufend darauf hin, dass es sich dabei nur um Vorwegnahmen des eschatologischen Erkennens Gottes handeln kann. Zu dieser folgenreichen Integrationsleitung Bāḇai vgl. auch BLUM, Vereinigung und Vermischung; ENGELMANN, Wie kann der Mensch Gott erkennen?

409 Vgl. u. a. FRANKENBERG, Euagrius, S. 137: Evagrios „schmettert den bösen Eunomius zu Boden und die fälschlich so genannten Mesallianer, die schwatzen, wie Gott sich erkennt, so erkennen auch wir ihn und unser Auge kann ihn fassen“; S. 195 „eine Widerlegung ... der Mesallianer, die vollständige *ἀπαθεία* und Vollkommenheit in diesem Leben zu besitzen vorgeben, weil sie sich geistiges Beten vorschwindeln“; S. 253 „Ketzerei der fälschlich so genannten Mesallianer, die die Taufe verwerfen, weil das geistige Gebet uns den heilige Geist verleihe und wir schon in dieser Welt vollkommen werden und die Taufe uns nichts nütze. Gegen diese schlimme Ketzerei schrieb der selige Markus sein Buch über die Taufe“; S. 339 „Die Mesallianer faseln, wenn der Teufel in sie fährt und ihnen etwas vorspiegelt, in ihrem

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Selbst, wenn der Gegner mit alledem auf ein undifferenziertes und damit mitunter unzutreffendes Feindbild reduziert worden sein dürfte[410], so ist doch klar, dass konkurrierende monastische Einstellungen und Praktiken zu finden waren. An dieser Stelle ist aber ihre genauere Differenzierung – die sicher wünschenswert wäre – nicht erforderlich[411]. Wichtig ist es, hinter den Reformen neben inneren Beweggründen auch das Interesse einer Amtskirche zu erkennen, die in einem erstarkenden Mönchtum Ordnung schaffen und gewiss auch ihre Autorität sichern möchte: ALBERTO CAMPLANI nimmt an, dass in dieser Zeit und zu diesem Zweck Klöster dem Patriarchen direkt unterstellt wurden[412].

Drittens ist die Prozesshaftigkeit der Reform hervorzuheben. Abraham verstand seine Regel[413] erst einmal nicht als Gesetz; er wollte vielmehr das Mönchtum leben und vorleben. Immerhin gab er seiner Gemeinschaft ein neues äußeres Zeichen, die Tonsur, zur Unterscheidung von den „Severianern“[414], und machte 588 weitere Regeln verbindlich: Er legte Wert auf Stille, Gebet und Lesung

---

Wahnsinn davon, sie sahen die Trinität und gewahrten sie mit ihren leiblichen Augen...“; S. 399 „Widerlegung der gottlosen Mesallianer, die Bibellesen und gute Werke verwerfen und in Nichtstun und Wollüsten dahin leben; sie predigen Beten ohne Werke und verbreiten von sich die Meinung, sie wären *ἀπαθείς*“; S. 427 „die gottlosen Mesallianer Unrecht haben, die allerlei Schändlichkeiten verüben und behaupten, sie täten es ohne Leidenschaft, weil sie schon davon frei wären wie in der neuen Welt und es kein Gericht gäbe“; S. 429 „die Mesallianer und die Eunomianer, die sich vollkommene Freiheit von den Leidenschaften und vollkommene Erkenntnis schon hier beilegen... Das ist unmöglich“; auch S. 289.

410 FITSCHEN, Messalianismus, S. 296, zeigt zum Beispiel, dass Bāḇai in der Frage der leiblichen Schau der Trinität, oder bei der Bevorzugung des Gebets vor der Taufe (was er natürlich jeweils ablehnt), „echtes“ messalianisches Erbe rezipiert, dass man aber nicht sehen kann, ob er beides auch *realiter* im Mönchtum vorgefunden hat.

411 Vgl. die Behandlung der Formen laut Dāḏīšōʿ Qaṭrāyā (um 650) bei FAUCHON, Formes, S. 43ff, wo zwischen Laien, Bundessöhnen, Mönchen (*dayrāyē*), und Einsiedlern (*ʾiḥīḏāyē*) in fünf Formen (darunter z. B. Novizen, Gyrovagen und Anachoreten) unterschieden wird, bis zur Möglichkeit, dass es sich hier teilweise um Stadien eines Curriculums handeln könnte, ebd. S. 52f; die Quellen werden hier aber eben erst im 7. Jh. deutlicher. FAUCHON kommt S. 60 zu dem Schluss, dass die verschiedenen Formen, zumindest bei Dāḏīšōʿ Qaṭrāyā, doch aufeinander bezogen waren: „Les systèmes communautaires, semi-communautaires et solitaires sont donc conçus dans un même ensemble”. Auffällig ist vor allem, dass das offiziell verworfene Gyrovagentum sich weiter durchsetzen konnte.

412 CAMPLANI, Revival, S. 295. Der Autor urteilt außerdem, dass es einerseits um die Stärkung des Mönchtums ging, andererseits – gerade im Großen Kloster des Izlā – um die Schaffung eines Zentrums für die Orthodoxie, ein Versuch, der nur bedingt erfolgreich war angesichts des Weiterbestehens der Schule Ḥnānās.

413 So Abraham in seiner Einleitung: „Noi non siamo legislatori né per noi stessi né per gli altri“, CHIALÁ, Abramo, S. 50. Den Inhalt seiner Regel insgesamt ebd. S. 84ff bzw. 195ff.

414 Dies zeigt schon, dass der Messalianismus nicht der einzige Auslöser seiner Reform war. Ferner weist dies darauf hin, dass Abraham eigentlich nicht, wie CHIALÀ (Abramo, S. 58) wegen der Abwesenheit einer Forderung der „Orthodoxie“ in Abrahams Regel vermuten möchte, eine vorsichtige oder offene Position gegenüber dem Schulstreit im benachbarten Nisibis eingenommen haben kann (auch wenn zu seiner Zeit natürlich der Schulstreit noch nicht so virulent war wie später unter Dāḏīšōʿ). Die konfessionelle Positionierung war ihm im Gegenteil wichtig.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der biblischen Texte, sowie Meditation, und lehnte Müßiggang ab[415]. Strukturelle Nachbesserungen wie die Errichtung eines echten Koinobions, die Aufstellung eines nestorianischen Lektürekanons oder eine Amtsstruktur mit einem Oberhaupt und einem *rabbaytā* („Hausmeister", Verwaltungsleiter)[416] werden erst unter Dāḏīšōʿ niedergelegt. Abrahams Reform wurde also erst durch diesen Nachfolger vervollständigt, welcher nach MARTIN TAMCKE

> „dem Mönchtum dieser Tradition tatsächlich ein auch koinobitisches Gepräge gab, das aber nie die wesentlich eremitischen Ursprünge hinter sich zu lassen vermochte und auch späterhin noch den Eremiten in seiner Wertschätzung als den Inbegriff des Mönchs weit über den koinobitisch lebenden Brüdern ansiedelte"[417].

Eine noch weitergehende Regularisierung ist in der Regelergänzung durch den zweiten Nachfolger Bāḇai zu beobachten, welche auch die Möglichkeit der Bestrafung aufgrund „Regelbruchs" kennt[418].

e) Ansätze der Mönchsreform: Bēṯ Garmai

Steht Šuḇḥālmārans Wirken in Verbindung zu diesen Reformen? Sein Name wird in den vorhandenen Quellen zum Izlā oder auch zur Schule von Nisibis nicht genannt. Ferner finden sich in seiner Kirchenprovinz, in Bēṯ Garmai, fast keine Tochtergründungen des Großen Klosters. Die drei Klöster, deren Namen in diesem Zusammenhang überliefert sind, liegen an den Grenzen dieser Provinz[419] –

---

415 CHIALA, Abramo, S. 49–51.

416 Erst Dāḏīšōʿ schrieb in seiner ergänzenden Regel die Anerkennung des Theodor von Mopsuestia (der schon unter Abraham gelesen wurde), des Diodor und des Nestorios vor. Unter ihm fanden einige Schüler, die wegen Ḥnānā 596 aus Nisibis ausgewandert waren, im Großen Kloster Aufnahme. Vgl. CHIALÀ, Abramo, S. 79f u. 113, sowie TAMCKE, Abraham, S. 128–31.

417 TAMCKE, Abraham, S. 130.

418 So der Vergleich von CHIALÁ, Abramo, S. 121ff: Die Art der Bestrafung bleibt aber auch bei Bāḇai eine unspezifizierte Möglichkeit – Abraham nennt keine Strafe, deutet aber immerhin die radikalste Konsequenz an (der Übertretende sei „der Gemeinschaft fremd"). Dāḏīšōʿ nennt immerhin das Gehen in Sack und Asche. Während Dāḏīšōʿ das Studium der „drei Lehrer" erst einführt und fördert, fragt Bāḇai schon nach der rechten Motiviation hierbei. Beim Thema des „Umherwanderns" ist Bāḇai wiederum detaillierter als Dāḏīšōʿ, indem er es genauer begrenzt und den Besuch bei der Familie ausschließt. Bāḇai führt genauere Gründe auf als die Vorgänger, die gegen den Besuch bei Mitbrüdern sprechen. Er behandelt ferner u. a.: Brüder sind nicht zu schädigen (5; 17), bei Tisch ist nur die Schrift zu hören (6), das Eigentum des Klosters oder Kleidung ist nicht zu verkaufen (14), Dienste sind an Novizen nicht zu vergeben (19), keine Feste sind nach Eucharistie zu feiern (21), beim gemeinsamen Mahl sind Verspätung oder Sonderwünsche nicht zulässig (23f), Arbeit hat nach Anweisung des *rabbaitā* statt in Eigeninitiative zu geschehen (25).

419 S. die Übersicht CHIALÀ, Abramo, S. 136–9, dazu S. 230f (= Kap. 14 des *liber castitatis* des Īšōʿdnaḥ). Die drei Tochtergründungen sind zudem schwächer belegt als viele andere. Davon befand sich das Kloster von Šēnā (an der Mündung des Kleinen Zab, von Simeon gegründet, nur bei Īšōʿdnaḥ belegt) in Wahrheit außerhalb von Bēṯ Garmai. Darabad und Bēṯ Salak (am äußersten Oberlauf des Kleinen Zab, von Ḥnanīšōʿ gegründet, bei Īšōʿdnaḥ und letzteres auch in der *vita* Abrahams, ed. NAU, belegt) liegt im Nordosten des Landes, fast schon in Adiabene

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

abgesehen davon, dass die Zahl sehr gering ist im Vergleich zu den Neugründungen im Norden. Schließlich hat LANE die Regeln des Großen Klosters mit der „Regel" Šuḇḥālmārans (Buch 5) verglichen mit dem Ergebnis, es gäbe keine Übereinstimmung mit Dāḏīšōʿ und Bāḇai, und nur eine geringe mit Abraham[420]. Dies kann präzisiert werden.

LANE untersucht hier vor allem die Form von Buch 5, die er mit der Form von *šaʾūlē* („responses to questions on exegesis or conduct") eher vergleichen will als mit echten „Regeln"[421]. Buch 5 ist in der Tat nicht so systematisch aufgebaut und nicht so knapp formuliert[422] wie die Regeln Abrahams und seiner Nachfolger, aber es enthält – über unoffiziöse „responses" hinausgehend – ebenso klare, detaillierte und sicher verbindliche Anweisungen zu ähnlichen Themen wie auf dem Izlā. Somit liegt auf der Ebene der inhaltlichen Themen durchaus Nähe vor: Die Stille, das Studium, die Pünktlichkeit, die Handarbeit, der Noviziat. Wenn dort das gemeinsame Gebet, hier der gemeinsame Gottesdienst thematisiert werden, dann finden sich darin dieselben Anweisungen z. B. zum konzentrierten Ankommen oder zum schweigenden Platznehmen. Das auf dem Izlā behandelte Problem des *pehyā* (Umherwanderns) bringt Šuḇḥālmāran nicht in seinen Regeln, kennt es aber und behandelt es an anderem Ort (Buch 4 XXI) ausführlich. Wenn Bāḇai den „Regelbruch" und die Konsequenzen dazu kennt, findet sich das bei Šuḇḥālmāran

---

und Medien. Baslawi (auf dem Ūruḥ-/Ḥemrīngebirge, von Daniel gegründet, nur bei Īšōʿdnaḥ belegt) dürfte als einziges näher im Blick gewesen sein. – Eine Verbindung in umgekehrter Richtung könnte es in Person des Jakob von Lāšom, des späteren Gründers des Klosters von Bēṯ Aḇē, geben; vgl. ebd. S. 212f (= Kap. 6 des *liber superiorum* des Thomas von Marga): „proviene della città di Lashom, nel Bet Garmai, dopo essere vissuto per molti anni in svariati luoghi – a volte insegnando e investigando le Scritture per se stesso e per gli altri, e a volte abitando da solo in luoghi solitari – salì a questo monastero e divenne discepolo di rabban mar Dadisho'". Wo er aber lehrte, forschte und hauste, bevor er zu Dāḏīšōʿ kam, wissen wir nicht (Schulen gab es nur in der Hauptstadt und in Arbela, also nicht in Bēṯ Garmai), und offenbar hat er das Gelernte nicht nach Bēṯ Garmai zurückgetragen, sondern nach Bēṯ Aḇē in Marga.

420 LANE, Tables, S. 126. Die größere formale Nähe sieht LANE zwischen Šuḇḥālmāran und Dāḏīšōʿ Qaṭrāyā sowie dem heute dem Josef Ḥazzāyā zugeschriebenen „Brief an einen Freund". Beide unterschieden sich aber von ihm durch ihre „Evagrian philosophical dimension". Sie sind ohnehin wesentlich später zu datieren als Buch 5. – Äußerlich zeigt sich der Unterschied tatsächlich auf den ersten Blick: Die Regeln des Großen Klosters sind alle außer den vier Grundregeln Abrahams ganz kurz gefasst, bei Šuḇḥālmāran dagegen meist zu längeren Kapiteln ausgebaut. Mit der geringfügigen Ähnlichkeit Abrahams und Šuḇḥālmārans meint LANE wohl, dass Abraham als einziger seine vier Grundregeln biblisch begründet und spirituell erläutert, also über die Form der Anweisung hinausgeht.

421 Vgl. LANE, Tables, S. 115. – Im Übrigen ist gar nicht leicht zu sagen, wann eine Regel eine solche genannt werden kann – denn eine solche Gattung scheint sich im Osten erst in Entwicklung befunden zu haben. CHIALÀ, Abramo, S. 80f, findet außer in den Statuten der Schule von Nisibis praktisch keine Vorlage für die Regeln Abrahams. Allerdings meint HERMANN, Bemerkungen, Vorlagen aus dem ägyptischen Westen zu finden, welche gleichzeitig für die Abgrenzung der östlichen von den westlichen Lebensformen der Mönche hilfreich sein können.

422 S. o. S. 35, „Mönchsordnung".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zwar nicht als Wort, aber der Sache nach, wenn er Anlässe benennt, die zu Trennung führen – hier ist die Entfernung aus der Gemeinschaft sowie auch die Wiederaufnahme durch die Gemeinschaft geregelt (5 X,2). Eine kuriose Gemeinsamkeit ist das Fehlen der Bezugnahme auf die Ehelosigkeit[423]. Übereinstimmend ist natürlich das beidseitige Bemühen, überhaupt einen Gegenentwurf zum reinen Einsiedlerleben (*īḥīḏāyūṯā*) zu schaffen[424], und ebenso das Bedürfnis nach Regulierung und Vereinheitlichung[425]. Beide Modelle geben sich vor allem eine eindeutige konfessionelle Grundlage[426]. Daher darf LANES These von der geringen Übereinstimmung zwischen Izlā und Šuḇḥālmāran relativiert werden.

Es bestehen freilich formale und auch inhaltliche Unterschiede. Der klarste davon liegt wohl beim Leitungsamt, welches bei Šuḇḥālmāran unterschiedlich mit einem *rabbā* (Meister), *aḇā* (Abt) oder *qāyōmā* (Vorsteher) besetzt sein kann, und nicht unbedingt mit der Doppelspitze von *rēšā* (Oberhaupt) und *rabbaytā* (Verwalter, Vize) wie auf dem Izlā[427] oder auch in den Synodalkanones[428]. Ein anderer, nicht minder wichtiger, liegt in der Spiritualität: Die wiederholte Feststellung LANES, dass auf Šuḇḥālmāran kein evagrianisch-mystischer Einfluss einwirkt, wird noch zu bestätigen sein[429]. Im Gegenteil, Šuḇḥālmāran thematisiert

423 CHIALÁ, Abramo, S. 95f, meint, dass der Grund für diese Unterlassung bei Abraham und seinen Nachfolgern nicht der gewesen sein kann, dass es eine selbstverständliche Tatsache war – die synodalen Bestimmungen zeigen, dass sich die Ehelosigkeit faktisch nicht überall durchgesetzt hatte, und andere „Selbstverständlichkeiten" wie das Fasten fehlen ja auch nicht. CHIALÀ kann aber keinen positiven Grund für das Fehlen angeben. Auch für Šuḇḥālmāran war die Ehelosigkeit keine Selbstverständlichkeit, da er andernorts drei lange werbende Kapitel dem Thema widmet (Buch 4 XVIII-XX). Vielleicht muss eine Antwort in der Formgeschichte gesucht werden – die Konventionen darüber, was in einer „Regel" zu stehen hat und was nicht, waren erst im Entstehen. Ferner ist daran zu denken, dass Ehelosigkeit nicht geregelt zu werden braucht, Praktiken wie Schweigen oder Studium dagegen schon, weil das immer gegenseitige Rücksichtnahme benötigt – bei Šuḇḥālmāran ist tatsächlich auch nur das gemeinsame, nicht das private Gebet geregelt.

424 LANE, Tables, S. 115.

425 Abraham hatte die Tonsur eingeführt (s. o. Anm. 346), Šuḇḥālmāran schreibt einheitliche Kleidung nur unspezifisch vor (5 I,1).

426 Zu Dāḏīšōʿs Verpflichtung auf das Studium von Theodor, Diodor und Nestorios s. CHIALÁ, Abramo, S. 122; Šuḇḥālmāran setzt noch deutlicher konfessionelle Konformität voraus, s. LANE, kṯāḇā, S. 159: „wenn denn einer angeklagt ist, dass er das Bekenntnis (*tawdīṯā*) zerstört, den Glauben schwächt oder jemanden von den Lehrern oder Vätern neidet, die doch von der ganzen Kirche akzeptiert sind... diese sollen sich anderswohin begeben".

427 Nur einmal nennt Šuḇḥālmāran in 5 X,2 die Möglichkeit eines Besuchs durch einen *rēšā ḏ-ʿumrā* oder einen *mḏabbrānā* (auch in Buch 1 XII,12; der *mḏabbrānā* ist vergleichbar mit dem *rabbaytā*), neben *mallp̄ānā* (Lehrer). Hier wird nicht klar, ob ein Mönch von „seinem" oder einem fremden *rēšā* besucht wird, so dass auch nicht gesagt werden kann, ob es in den von Šuḇḥālmāran angesprochenen Mönchsgemeinschaften *rēšē* gab. In Buch 4, XX,4 werden ferner Ämter von Frauenklöstern genannt: eigene Mütter und Schwestern, die für Unterricht (*durrāšā*) und Erziehung (*quyyāmā*) sorgen, sowie Äbte (*aḇahāṯā*) und Aufseher (*rāʿyē*) für die Klosterleitung (*rēš marʿīṯā*).

428 Zu den Kanones s. o. Anm. 386.

429 Dazu siehe Teil II. Eine mystische Theologie als Grundlage einer Regel taucht auch bei Abraham von Kaškar und seinen Nachfolgern nicht auf, sondern erst im späteren 7. Jh. beim

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

nicht einmal den Sinn des Gebets, sondern regelt nur seine Abfolge, wenn es in soziale Kontexte gebettet ist, und bringt das private Gebet nicht zur Sprache, geschweige denn die Meditation[430]. Schließlich ist Šuḇḥālmārans Mönchsordnung keine Ordensregel wie die Regel Abrahams. Sie stellt, wie bereits gezeigt werden konnte (s. o. 2 b), eher ein Regulativ für mehrere, divergierende Mönchsgemeinschaften dar, eine kirchliche Ordnung des monastischen Lebens (die dann etwa die eigene Kirchenprovinz betrifft): Eine Ordnung wohlgemerkt, kein allgemeines Kirchengesetz[431]. Die Einleitung zu seiner Ordnung macht sich, nur bei Šuḇḥālmāran, besonders die *šawyūṯā* (Harmonie, Einheit) zum Thema. Genauso, und ebenso auffällig, steigt dieselbe in Buch 1 zur höchsten monastischen Tugend auf[432]. Dagegen kann Abrahams Text mit vier einleitenden Grundregeln und acht kurzen Detailregelungen wirklich eine Regel genannt werden, die das Selbstverständnis einer konkreten Mönchsgemeinschaft ausdrückt, die „von innen" kommt und erst recht nicht als Kirchengesetz gedacht ist[433]. Am kirchen-

---

Brief des Josef Ḥazzāyā oder bei Dāḏīšōʿ Qaṭrāyā (LANE, Tables, S. 124–26). Aber Evagrios gehört bereits zu Abrahams Lektüre und zu Bāḇais Theologie. Šuḇḥālmārans Motivation für das Mönchswesen liegt noch ganz in der Nachfolge, in der Einheit, im Halten der Gebote und der Bewahrung der Liebe und Gottesliebe: s. o. S. 35 mit Anm. 69; zu „Liebe" vgl. außer Buch 1 (Liebe als „roter Faden": LANE, Example, S. 415) auch z. B. Buch 4, XV u. XVI; 6, I 1.

430 Die besprochenen Kontexte sind: Bitte anlässlich aller Art von Aufgaben (5 I,2); Gebet in den Gottesdiensten (5 IV,3) oder Stundengebeten (5 V,1); Dankgebet beim Essen (5 IX,3–4); Gebet anlässlich von Besuchen (5 X,1). Es sei daran erinnert, dass Šuḇḥālmāran in seinen anderen überlieferten Schriften nirgends das Gebet thematisiert. Abraham bringt in seiner 4. Regel Gebet und Schriftlesung wenigstens in einen Zusammenhang persönlicher Frömmigkeit (CHIALÀ, Abramo, S. 89), oder nach BLUM, Begegnung, S. 31, tatsächlich schon in einen mystischen Zusammenhang, nachdem mit *šelyā* (Stille, *ἡσυχία*) und *hergā* (Meditation) dessen Grundbegriffe schon auftauchen. Das Wort *hergā*, bei Šuḇḥālmāran nur in Buch 6 X, findet sich dort in der wohl sekundären Überschrift, und stammt dann nicht vom Autor selbst (zu den Überschriften s. u. 6.1 c).

431 Gesetz sind die betreffenden Kanones der Kirche des Ostens; s. Anm. 386.

432 Dieser 15. „Teil" des Mönchslebens, der nicht nur Einheit, sondern auch Apostolizität hoch hält, entstammt kaum alter asketischer Tradition. Zum Vergleich kann folgender Ps-Makarianische Text herangezogen werden, der 431 in Ephesus als „messalianisch" verurteilt wurde und, wie HERMANN DÖRRIES gezeigt hat, von dem nicht unbedingt messalianisch gesinnten Symeon von Mesopotamien stammt (s. die Einleitung zur Textrekonstruktion in DÖRRIES, Überlieferung; zur Auseinanderhaltung von Symeon und den Messalianern s. ders., Theologie, S. 12, Anm. 2: „Keine der Angaben der Messalianismus-Bestreiter lässt sich auf Symeon anwenden"). Die Einleitung sieht als „Werke" eines wahren Christen: „Wachen, Entsagen, Fasten, Sanftmut, Langmut, unablässiges Gebet, Bedenken der Hl. Schrift, Glaube, Demut, Bruderliebe, Mühsal, Dulden, Liebe, Gehorsam, Güte". Dies ist den 14 übrigen „Teilen" sehr ähnlich; die *šawyūṯā* passt hier und ins sonstige Werk des Symeon nicht hinein. Insofern Symeon die Kirche tendenziell in die Seele des Einzelnen verlagert, und sie am Ende mit dem Kosmos vergehen lässt, passt seine Theologie tatsächlich nicht gut in das Bild einer Amtskirche, obwohl er die Sakramente (aber nur in Verbindung mit der notwendigen Geistwirkung) gelten lässt (vgl. ebd. S. 367ff).

433 So Abraham selbst in seiner Einleitung; die Formulierung „von innen" von CHIALÁ, Abramo, S. 64. Dass Abrahams Regel *auch* „von außen", vom Metropoliten Simon, mit angestoßen

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

politischen Interesse liegt es wohl, dass Šuḇḥālmāran eine ganz auffällige Passage bietet, welche Begrüßungsrituale je nach Rangordnung unterscheidet und detailliert vorschreibt. Man möchte im Hintergrund fast die Empfindungen eines Visitators spüren, der nicht standesgemäß empfangen wurde und den Wiederholungsfall vermeiden möchte. Man verspürt aber auch den Ärger von Mönchen über schwatzende Visitatoren. Die Regeln sorgen nun dafür, dass die Mönche sich zukünftig bereits bei der Begrüßung in die Hierarchie einfügen, aber auch ein Recht auf ihre Stille behalten[434]. Solche die Hierarchie betreffenden Regelungen fehlen bei Abraham und seinen Nachfolgern ganz.

Wie sind Parallelen wie Unterschiede zu deuten? Die Parallelen entstehen wohl vor allem dadurch, dass die Texte ähnlichen allgemeinen Bedingungen entspringen: Regelungen werden angewandt, um Konflikte zu bereinigen. Konflikte entstehen einerseits von innen her in jeder Gemeinschaft auf ähnliche Weise. Dazu kommt natürlich der eine äußere Konflikt, der schon beschrieben wurde: Dass die Kirche des Ostens sich konkurrierenden Mönchsgemeinschaften ausgesetzt sah, welche kirchliche Hierarchie und Sakramentalpraxis ablehnten oder entwerteten, oder zumindest durch ihr Umherwandern (und auch Betteln) Unruhe auslösten. Damit sind auch konfessionelle Unruhen gemeint, wie denn auch die Bischöfe 612 dem Šāhānšāh klarmachen wollen, dass auf dem Wege der Gyrovagie die „Häresie" verbreitet würde[435]. Vor diesem Hintergrund sind ähnliche Regelungen wie in den Synoden auch für den Izlā und für Bēṯ Garmai geradezu zu erwarten – und entsprechend nun auch anzutreffen. Als Gegenprobe darf die Mönchscharakteristik von Dāḏīšōʿ Qaṭrāyā (7. Jh.) gelten, der – ohne solche ekklesialen Interessen – auch das gyrovagante Mönchtum als mögliche Form würdigt[436]. Sowohl die Reform des Izlā als auch die Visitationen Bāḇais und eben die Mönchsordnung Šuḇḥālmārans sind Ausdruck einer seit Jahrzehnten wachsenden Zusammenarbeit von verfasster Kirche und Mönchtum, welche eine große Neuerung der Mönchsge-

worden sein dürfte, gibt aber TAMCKE, Abraham, S. 129 zu bedenken. „Von innen" bezieht sich auf die vier ersten geistlichen Grundregeln.

434 5 X,1: Wenn ein Besucher ein bekannter Vater oder Bruder, oder ein (unbekannter) Geistlicher oder Priester ist, wird er (beim Eintreten) beten; wenn nicht, soll man ihn bitten. Wenn kein Rangunterschied besteht, betet der Bewohner selbst. 5 X,2: Einen Ranghöheren soll man nicht grüßen, sondern seinen Gruß abwarten; die Frage nach dem Wohlergehen unterscheidet sich zwischen Vätern, Brüdern, Lehrern (*mallp̄ānē*), Verwaltern (*mdabbrānē*), Klosterleitern (*rēšē ʿumrā*); und dergleichen. 5 X,3 regelt sogar den Umgang mit Besuchern, die ins Schwatzen oder andere Unannehmlichkeiten verfallen.

435 CHABOT, Synodicon, S. 567 (syr.)/585 (frz.).

436 Vgl. FAUCHON, Formes, S. 47f: In seinem Kommentar zum Asketikon Abba Isaias führt Dāḏīšōʿ das Wandern (*meṯkarḵānā*, wie das Griechische eigentlich „Zirkulieren") auf den „Geist auf Wanderschaft" der ägyptischen Väter zurück. FAUCHON vermisst das Wandern entsprechend bei Šuḇḥālmāran. Nun kann ergänzt werden, dass dieser den Begriff durchaus hat, aber ein pejoratives Wort dafür benutzt (*pehyā*, im Sinne von Irren) und diese Form nach seinen eigenen gemachten Erfahrungen eben ablehnt: s. u. S. 126 mit Anm. 1.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

schichte darstellt[437]. Bei solch einem gesamtkirchlichen Kontext ist eine überregionale Kommunikation über solche Themen zu erwarten, auch wenn das nicht zu gegenseitigen literarischen Abhängigkeiten führen muss. Darüber hinaus werden auch manche geistlichen Inhalte der Regeln (nicht als Konfliktlösung, sondern zur Stiftung einer gemeinsamen geistlichen Identität) erwartungsgemäß vergleichbar sein. Das geht soweit, dass auf beiden Seiten eine ekklesial geprägte Spiritualität erscheint. Bei Šuḇḥālmāran sei hierfür auf seine ganz originelle Einfügung der Einvernehmlichkeit oder Harmonie (*šawyūṯā*) als monastischen Wert verwiesen; für den Izlā zeigt ADAM BECKER, wie Bāḇai selbst in einen Evagriostext das Thema der kirchlichen Unterordnung hineinlesen konnte[438].

Die Unterschiede lassen sich dagegen zuallererst durch den verschiedenen Skopus erklären: Dort wird zuvorderst die Identität *einer* Mönchsgemeinschaft gestiftet, hier die regionale Vereinbarkeit *mehrerer* Gemeinschaftstypen angestrebt. Zudem sieht es eher so aus, als habe es in Bēṯ Garmai, ähnlich wie in Šiggār, noch lange gar keine Reformansätze gegeben, sondern ein Nebeneinander von höchst individuellem Mönchsleben bestanden. Erst wesentlich später als auf dem Izlā hat man demnach ein eigenes Konzept der Ordnung entwickelt. Buch 5 ist wohl in die Zeit des beginnenden 7. Jh.s zu datieren, als Šuḇḥālmāran sein kirchliches Amt ausübte[439], und vielleicht auch Buch 4, das gerade die zwei Hauptpunkte zum Mönchsleben, die auf der Synode von 605 behandelt wurden, aufgreift[440]. Ist sogar das eigentliche „Buch der Teile" (Buch 1) in diese Zeit zu datieren, insofern es auf die *šawyūṯā* zurückkommt, die ohne die Einleitung von Buch 5 vielleicht gar nicht zu verstehen ist? Aber hier dürften andere Kriterien ausschlaggebend sein[441].

Auf einer ganz anderen Ebene ist der letzte benannte Unterschied zwischen Šuḇḥālmāran und dem Izlā einzuordnen, nämlich die Rezeption von Evagrios dort und deren Fehlen hier. LANE hat Šuḇḥālmāran zutreffend charakterisiert, wenn er ihn in eine Linie mit älteren Syrern wie Aphrahat stellt, nicht aber mit nachfolgen-

437 Vgl. die Darstellung von OVIDIU IOAN, Controverses, der (S. 102, im Anschluss an GRIBOMONT, Mystique) bei den Kappadoziern und Johannes Chrysostomos eine Wende weg von der Opposition hin zur Balance feststellt.

438 BECKER, Fear of God, S. 183: „Babai's misprision of Evagrius' work transforms the potentially subversive aspects of this text into an epistemological apologetic for the hierarchy within the East-Syrian school and monastic system". BECKER bezieht sich hier auf die Einführung von Lehrern, welche spirituelle Erfahrung autorisieren können (er bezieht sich außerdem auf die Abwehr des Gedankens einer Konsubstantialität Gottes mit dem Menschen).

439 Eine Datierung aus inhaltlichen Gründen ist allerdings nicht möglich, da die in Buch 5 angesprochenen Probleme schon im ganzen 6. Jh. virulent waren. Von Bedeutung ist hier nur, dass Šuḇḥālmāran erst zu dieser Zeit in der Position gewesen sein dürfte, solcherart Regeln zu verfassen.

440 Das sind die Ehelosigkeit der Mönche (5 XVIII-XX) und die Stabilitas Loci (5 XXI).

441 Zur zeitlichen Einordnung des Buches vgl. v. a. sein Geschichtsverständnis (s. u. 5.1), wonach eine Datierung eher von einer Zeit ausgehen müsste, die noch nicht von einer Krisensituation geprägt ist wie Buch 6.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

den Mystikern wie Isaak von Ninive oder Johannes dem Seher[442]. Man könnte hier darüber nachdenken, dass aufgrund der größeren räumlichen Entfernung die Evagriosrezeption noch nicht ausreichend verbreitet war, um darauf eingehen zu müssen. Es ist auch denkbar, dass unser Autor Dinge wie „Pflichtlektüren" oder Meditationspraxis bewusst nicht regulieren wollte. Dass auch hier ekklesiale Interessen im Hintergrund stehen, ist weniger wahrscheinlich, da in einem solchen Fall doch eher restriktive oder wenigstens relativierende Angaben zu diesen Themen gemacht worden wären.

4.5 Bēṯ Garmai und Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ

Dem Kapitel sei abschließend eine geographische Skizze des Wirkungsbereichs Šuḇḥālmārans beigefügt. Die Grenzen der Provinz Bēṯ Garmai, welche selbst nördlich der Provinz Bēṯ ʿAramāyē mit der Hauptstadt Seleukia-Ktesiphon (syr. *Māḥōzē* und arab. *al-Madāʾin* „die Städte") liegt, werden von Flüssen und Gebirgen gebildet[443]: Das sind nach Norden zur Adiabene (syr. *Ḥḏayyaḇ*) hin der Kleine Zab (gr. *Κάπρος*), nach Westen und Süden nach Bēṯ ʿAramāyē hin der Tigris (syr. *Deqlat*, arab. *ad-Dijla*), das Ḥemrīngebirge (syr. *Ūruḥ*, als Region auch syr. *Bēṯ Remmān*, arab. *Bārimmā*) und der Fluss Diyāla (syr. *Tormara*, gr. *Ἄτρακον*, pers. auch *Arvand-rūd*[444]) bis zur Ebene von Šahrazūr (gr. *Σιαρσούρα*). Bei diesem Ort, wo unweit auch die Hauptquellflüsse des Diyāla, Šīrwān (arab. *Sirwān*) und Tangrūd (arab. *Tanjārō*)

442 Lane, Book, S. 11f, in Abgrenzung zu Nau, A propos, welcher Šuḇḥālmāran in eine Linie von Apfrahat bis Johannes Ḥazzāyā stellt. Allerdings ist zu beachten, dass Šuḇḥālmāran doch einige Begriffe kennt, die für die aufkommende mystische Tradition nach Evagrios typisch sind: Lane, Book, S. 7f nennt zum Beispiel *zawʿā* (Gefühlsregung) oder *ṯēōriyā* (Kontemplation, Schau), aber alle seiner Ansicht nach ohne einen „technical use". Zu ergänzen wären *ḥaššē* (Leidenschaften), oder die negative Erfahrung mit *hg̱āg̱ē* (Illusionen), nicht übrigens *hergā* (Meditation), das aus einer sekundärem Überschrift Buch 6 stammt. Am Ende der Textedition gibt Lane (kṯāḇā, S. 210ff) eine Statistik interessanter Begriffe, die diesen Wörtern tatsächlich kein großes Gewicht gibt.

443 Alles Folgende nach Hoffmann, Auszüge, S. 253–67.

444 Arvand/Alvand (*r* und *l* können im Persischen wechseln): Ein Flußname, der in Firdauzīs Šāhnāme für den Diyāla als auch für den Tigris selbst benutzt wird. Heute bezeichnet *Alvand* den von Ḥolwān kommenden Zufluss des Diyāla, *Arvand-Rud* aber das *Šaṭṭ al-ʿArab*, den Unterlauf von Euphrat und Tigris. Etymologisch ist auch gr. *Orontes* verwandt (so hieß im Altertum auch der Berg *Alvand* bei Hamadān). Vgl. auch die *Arvand Dašt* („Alvandebene"), die zwischen Qaṣr-e Šīrīn und Ḥolwān (arab. Ḥalaḥ) anzusiedeln ist als Ursprungsgebiet des Arvand- oder Ḥolwānflusses. Dort ist nach Firdauzī die Frühlingsresidenz des Hormizd IV. zu lokalisieren (dagegen in Medien nach Ṭabarī, oder in Dīnawar bei Kangāvar nach Dīnawarī), oder nach Ṭabarī und Dīnawarī allgemein die Sommerresidenz der Sāsāniden als „Qaṣr-e Šīrīn" und „Ḥolwān". Zum Ganzen s. Kasheff, Art. Arvand-rud. – Zur Lautentsprechung *Ḥolwān – Alvand* vgl. auch *Bēṯ Ḥḏaḇāyē – Adiabene*. Ḥolwān als Stadt liegt also geographisch noch im Einzugsgebiet des Tigris, während es politisch bereits zu Medien gezählt wurde, jenseits der Wasserscheide. Offensichtlich stellte man sich unter dem Namen Arvand etwas vor, das sich in Richtung der Route nach Hamadān befand, und dann auch das, was daher kam.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zusammenfließen, befindet sich die „Weghälfte“ (pers. *Nīm-az-Rāy*), an welcher man, von der Hauptstadt kommend, weiter nach Gantzak in Aserbaidschan reiste. Von hier an verläuft schließlich im Osten das Zagrosgebirge (pers. *Zarasp*, syr. *Šeʿrān*) als eine unpräzisierbare Grenze zu Bēṯ Māḏāyē und Aserbaidschan, bis diese bald darauf wieder den Kleinen Zab erreicht. Die Provinzhauptstadt Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ („Seleukidenburg“, gr. *Κορκύρα*, arab. *Kirkuk*) liegt in der nördlichen Region der Provinz in den Ausläufern des Zagros, oberhalb der Ebene des Flusses Al-ʿUḏaym. Dieser sammelt sich nördlich des Ḥemrīn, durchbricht diesen dann und ergießt sich südlich davon in ein von den Sāsāniden angelegtes Kanalsystem, bevor er, oberhalb des Diyāla, in den Tigris mündet. Natürlich ist die Stadt auch für ihre umliegenden Ölfelder bekannt, von denen bereits Strabo und Plutarch berichten[445]. Die Region nordöstlich der Stadt ist traditionell mehrheitlich kurdisch besiedelt und gehört heute zur Autonomen Region Kurdistan, nicht aber die Stadt selbst.

Kārḵā war durch eine Straße nach Norden mit Arbela (arab. *Erbil*), der Provinzhauptstadt der Adiabene verbunden, durch eine andere nach Süden mit der Reichshauptstadt. Letztere Straße führte südlich von Kārḵā durch Daqūq (arab. *Ṭāwūq*). Hier gab es einen Bischofssitz, welcher sich vorher in der unweit gelegenen Stadt Lāšom (arab. *Lāšim*) befunden hatte[446]. Nach Überquerung des Diyāla erreichte man Jalūla, ein strategisch wichtiger Punkt[447], von wo man südwestwärts den Fluss entlang über Dastagird[448] die Hauptstadt erreichte, oder ostwärts über Ḥānaqīn (mpers. Dū Khānagē) nach Ḥolwān und Hamadān, der Hauptstadt Mediens, gelangte, oder nordwärts, wie erwähnt, über Šahrazūr nach Armenien. Weitere bekannte Bischofsstädte waren das erwähnte Šahrazūr, das damit lose verbundene Darāḇāḏ und das am Diyāla gegenüber Ḥāneqīn gelegene Geddān (arab. *Karḥ Juddān*), welches 604 Grablege des Katholikos Saḇrīšōʿ wurde und später Zufluchtsort der Patriarchen vor den ersten muslimischen Herrschern. Eine weitere Straße führte von Kirkuk in nordöstlicher Richtung entlang des

445 Hoffmann, Auszüge, S. 273.

446 Hoffmann, Auszüge, S. 273–75.

447 Kaegi, Heraclius, S. 172: „For a few weeks Heraclius controlled the jugular of the Sasanian Empire“.

448 Der Name bedeutet in persischer Etymologie „handgemacht“, wird aber im Sinne von „Königsgut“ benutzt, später nur als „Gut“ und ist daher kein seltenes Toponym Persiens. Das hier gemeinte Dastagird wurde daher spätestens von den Arabern besonders als Daskaratu ’l-Malik (Dastagird des Königs) unterschieden: Gignoux, Art. Dastgerd. Es könnte mit dem Daskarta in Malka gleichzusetzen sein, das in den Synoden der Kirche des Ostens von 410 und 424 erwähnt wird, da es in der Königsprovinz liegt. In der Wegbeschreibung des Geographen Al-Idrīsīs (12. Jh.) liegt es zwischen Deir Barema (syr. *Dayr Bēṯ Remmān* am Diyālā, Sitz eines ebenfalls zur Königs- bzw. Patriarchatsprovinz gehörigen Bistums) und Jalūlā (ebenso am Diyālā), von wo aus man dann sowohl nach Qaṣr-e Šīrīn im Osten, als auch nach Kirkuk im Norden, und nach Šahrzūr im Nordosten weiter reiste. Der Geograph weiß noch um die historische Bedeutung des Orts, wenn er schreibt: „On dit que le prince résidait là durant certaines époques de l’année et que c’était pour ce motif que le lieu recut le nom…“: Jaubert, Géographie II, S. 158. Der Mauerring der Stadt aus Ziegeln, bis heute Zendān („Ruinen“) genannt, war im 9. Jh. noch vollständig: Christensen, Iran, S. 455.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kleinen Zab und dann über den Qarabolipass unweit Sardašt nach Gantzak. Diese Route ist zu unterscheiden von der bereits genannten Route zwischen der Hauptstadt und Gantzak. Beide sind in der Osterchronik beschrieben als Routen, die Heraklios 627 in Gantzak in Erwägung zog, um südwärts nach Dastagird zu gelangen. Er nahm dann nicht den Weg nach Kārk̲ā, welches in dieser Chronik *Κάλχα τοῦ Ιεσδέμ* heißt, also mit dem hier begüterten, schon mehrfach erwähnten Yazdīn identifiziert wird. Stattdessen kam Heraklios über Šahrazūr den Diyāla herab auf Dastagird zu, und wandte sich erst für sein Winterquartier wieder nordwärts nach Kārk̲ā[449].

Zur Geschichte und Beschreibung der Stadt Kirkuk/Kark̲ā d̲-B̲ēt̲ Slōk̲ gibt es die syrische Chronik eines Bar Sāhdē[450], welche mit der Stadtgründung in angeblich assyrischer Zeit einsetzt und mit dem Metropoliten Johannes im Jahr 558 endet, also vor der für uns interessanten Zeit. Nach dieser Chronik hat die Stadt unter dem Diadochen Seleukos einen Neubau erfahren (daher der Name *Bēt̲ Slōk̲*, Haus des Seleukos), aber schon vorher unter Darius einen Feuertempel erhalten, welcher neben dem noch älteren assyrischen Tempel Platz fand. Bereits unter Darius sollen hier adelige persische Familien aus Istaḥr angesiedelt worden sein; auch später migrierten Perser dorthin. Sie waren Großgrundbesitzer, die zuletzt in zwölf Familien ein eigenes Viertel bewohnten, das für seine Gärten bewundert wurde. Bereits Anfang des 5. Jh. gab es in diesem Viertel ein Pilgerhospiz, das von einem christianisierten Abkömmling der angesiedelten persischen Nobilität eingerichtet und mit Landbesitz ausgestattet worden war[451]. In diesem Viertel darf wohl die Familie des Yazdīn lokalisiert werden. Die Formulierung *Bēt̲ Yazdīn* aus einer Quelle des Bar ʿEb̲rōyō (13. Jh.) muss wohl auf ein Stadtviertel bezogen sein. Denn wenn Bar ʿEb̲rōyō im „Haus des Yazdīn" eine Synode des Barṣaumā (5. Jh.) ansiedelt für eine Zeit lange bevor Yazdīn lebte, dann muss hier wohl eine nachträgliche Benennung des Viertels, das im 5. Jh. schon existierte, vorliegen[452]. Bei Mari heißt sogar die ganze Stadt *Karkh Yazdīn*[453].

449 HOFFMANN, Auszüge, S. 264f (nach Chronicon Paschale 1, 730; vgl. die Bezeichnung *τοῦς οἴκους τοῦ Ιεσδίμ* bei Theophanes, II, 492 ed. Bonn. Als Stadt des Yazdīn wird Karkā noch von Mari im 13. Jh. bezeichnet: *in oppido iasdino*: ASSEMANI, B.O. 3,1, 397a).

450 Vollständig syr. u. frz. BEDJAN, Acta martyrorum II, S. 507–11; nur auszugsweise dt. MÖSINGER, Monumenta II, S. 63f, und HOFFMANN, Auszüge, S. 43–60. Der Autor der Geschichte von Kark̲ā nennt sich Bar Sahd̲ē und ist vielleicht der Nachfolger des Johannes: FIEY, Saints, S. 63.

451 HOFFMANN, Auszüge, S. 44f: Ein Šāpūrb̲araz ist hier als Bischof genannt, der ʿAqb̲alaha nachfolgte, welcher wiederum Zeitgenosse des Šāhānšāh Bahrām (388–99) war. Daher die Datierung des Hospizes ins 5. Jh., da dieses bereits nach Šāpūrb̲arazʼ Sohn Ardašīr benannt ist. FIEY, Saints, S. 63, datiert allerdings ʿAqb̲alaha Anfang des 5. Jh. (nach den Einträgen der Synoden von 410 und 424) und nennt einen Sapor Braz, auch Anfang 5. Jh., erst an dritter Stelle nach diesem.

452 In diesem Sinne argumentiert HOFFMANN, Auszüge, S. 264f. Die in diesem Zusammenhang zu berücksichtigenden überlieferten Namen lauten *Κάλχας τοῦ Ιεσδέμ* (Chronikon Paschale 1,730), *in oppido Jazdino* (ASSEMANI B.O. 3, 1, 397a), *οἴκους τοῦ Ιεσδέμ* (Theophanes I, 492 ed. BONN), und die Synode *b-k̲ark̲ā d̲-b̲ēt̲ Slōk̲ b-b̲aytā d-yazdīn makksā* „in Kārk̲ʰā dʰ BʰētʰSlōkʰ im Haus des Zöllners Jazdīn" (Bar ʿEb̲rōyō II, 73 ed. ABBELOOS) stellt.

453 GISMONDI, Mari II, S. 32.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

In Kārḵā, wohl auf dem Burghügel neben Bauresten aus assyrischer und seleukidischer Zeit, gab es die Kirchen des Jausēf und des Ṭēōqrīṭā sowie die Kathedrale (diese vielleicht auch weiter unten bei der Vorstadt). Etwas östlich der Stadt lag eine dem Ṭahmasgerd geweihte Kirche[454]. Unweit von Kārḵā an der südnördlichen Reiseroute, aber nicht mehr identifizierbar, lag die Stadt Šahrqart (arab. *Šāqird*) mit einer eigenen Bischofskirche, die noch im 9. Jh. von der Metropolitie exemt war, also direkt dem Patriarchen unterstand, und zwar sicher aus dem Grund, dass sie, wie wir wissen, ursprünglicher Sitz des Metropoliten war[455]. Die Stadt hatte sicher schon früh einen sehr hohen christlichen Bevölkerungsanteil, wenn die Zahl der Märtyrer aus der Verfolgung des 5. Jh. mit 12.000 angegeben wird – auch wenn diese Zahl übertrieben sein mag[456]. Sicher blieb diese Verfolgung den Christen von Kārḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ unvergessen.

454 Hoffmann, Auszüge, S. 267–69.
455 Hoffmann, Auszüge, S. 270f.
456 S. Fiey, Jalons, S. 92; Devos, Martyres, S. 220f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

5 Zeitdeutung Šuḇḥālmārans

Das Werk Šuḇḥālmārans als zeitgeschichtliche Quelle zu lesen, heißt nicht, dass wir darin einen expliziten Hinweis auf ein bestimmtes historisches Datum finden werden. Aber die „Großwetterlage" lässt sich erkennen, die der Autor reflektiert. Und mit Kenntnis der Zeitgeschichte, wie sie im vorhergehenden Kapitel geschildert ist, können wir über Allgemeinplätze sogar hinauskommen. Es zeigt sich, dass die politische bzw. kirchliche Situation sich von Buch zu Buch unterscheidet. Dies ist nicht nur auf eine unterschiedliche Stimmung zurückzuführen, welche man aufgrund des unterschiedlichen „Sitzes im Leben" von vorneherein erwarten möchte. An einem Punkt können wir mit einiger Sicherheit den „Auszug der Schule von Nisibis" als Hintergrund erkennen. An einem anderen lässt sich die Reflexion auf aktuelle Naturphänomene ablesen. Und einiges spricht dafür, dass sich in Buch 6 ungefähr die Jahre 612–15 widerspiegeln.

Zu seiner eigenen Person lässt sich kein biographischer Selbstbezug Šuḇḥālmārans in seinem Werk finden. Als konkreteste Angabe in allen sechs Büchern muss der Hinweis auf seine eigene Wander- oder Reisetätigkeit gelten. Er benennt sie selbstkritisch als ein zurückliegendes Tun, das seiner monastischen Idealvorstellung nicht (mehr) genügt. In Buch 4 XXI, dem Kapitel über das Umherwandern (scil. der Mönche: *pehyā*), schreibt er:

> „Ich habe dieses üble Geschäft freimütig bloßgestellt und zurückgewiesen. Ich habe es viel erforscht und ihm nachgespürt, und es sogar versucht, und wurde darin versucht (*nsēṯāh w-eṯnsīṯ bāh*), und habe darin nichts [Gutes] gefunden, das den Schaden überwiegen würde, der darin [liegt]. ... Vergib mir, ich habe das Umherwandern in seiner Verirrung (*l-ṗehyā ḇ-ṗehyā*) geschmeckt, und die ganze bittere Süße des Todes, die damit vermischt ist".[1]

Hier lässt sich nicht einmal sagen, ob er ein eigenes früheres Abweichen als Mönch von seinem jetzigen Ideal der *stabilitas loci* meint, oder seine amtlich notwendige Reisetätigkeit, oder womöglich sein Exil. Er scheint dabei auch dem Tod begegnet zu sein, insofern es sich dabei um keine Metapher handeln dürfte[2]. Vielleicht eine Anspielung auf öffentliche Bedrohung von Kirchenmitgliedern, oder auf den Tod des Georg als indirekte Konsequenz der gemeinsamen Reise nach Ḥolwān[3]?

1 Lane, kṯāḇā, 4 XXI,4, Z. 10ff. und 6, Z. 1f.

2 Jedenfalls klingt der „bittersüße" Tod eher nach dem konkreten Tod. In die Nähe einer Metapher rückt nur einmal an anderer Stelle seine Rede vom „großen Tod, der unsere Trennung vom guten Leben in Gott ist", Lane, kṯāḇā, 1 XIV,8, Z. 1. Das ist aber bereits ein feststehendes Theologoumenon.

3 S. o. 2 (c). Allerdings ist Buch 4 mit seinen Abhandlungen über die Jungfräulichkeit und gegen das Umherwandern doch eher Šuḇḥālmārans aktiver Amtszeit zuzuordnen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Im Folgenden soll die unterschiedliche Hintergrundstimmung beschrieben werden, die sich aus dem Vergleich der einzelnen Bücher ergibt.

5.1 Phase des äußeren Friedens und des monastischen Aufbruchs

Während sich der Kirchenmann Šuḇḥālmāran im Ganzen auf Reflexionen und Empfehlungen eines geistlichen, also inneren und monastischen Lebens beschränkt, stellt er in seiner Einleitung zum Buch 1 eine ganz kurze typisierte „Geschichte" der Askese vor. Aus dieser lassen sich Schlüsse für seine Gegenwart ziehen.

a) Geschichtsverständnis (Buch 1, I)

Nachdem zunächst biblische Gestalten wie Elia bis hin zu Johannes als Wegbereiter und als Beispiele für die Entäußerung (*msarrqūṯā*) dargestellt werden[4], sodann Jesus Christus als der Vollender des Wegs, sowie die ersten Christen als Nachfolger auf diesem Weg[5], schließen sich die ersten Vertreter sowohl der patristischen Lehre als auch des Mönchslebens an, als Nachahmer der Leiden Christi:

> „Nach ihnen sind die Führer (*mḏabbrānē*) und Lehrer (*mallp̄ānē*) und Einsiedler (*īḥīḏāyē*) und wahren Koinobiten (*dayrāyē*) zu sehen; und die Märtyrer und Bekenner der Wahrheit, die man mit unserem Herrn kreuzigte, und die teilhatten an seinen Leiden und gleich wurden seinem Tod".[6]

Anschließend aber wird der Anbruch einer neuen Phase gesehen: Die Wahrheit ist eingekehrt, ein Ablassen von der Verfolgung ist eingetreten, ja, die rebellischen Tyrannen (*ṭrōnē mārōḏē*) wenden sich von der Sünde ab und fliehen in die Wüste. Wenn daraufhin die Asketen auch in die Wüste aufbrechen, dann nicht, um ebenfalls zu fliehen, sondern im Gegenteil:

> „Danach verließen unsere Väter und Brüder die bewohnte Welt und gingen mutig hinaus in die Wüste, um auch selbst… den Kampf aufzunehmen mit denen, die ihren Schöpfer zum Zorn reizen".[7]

Sie kämpfen mit Hilfe ihrer Lobgesänge, ihrem göttlichen Wissen, mit geistlichem Leben und körperlicher Bemühung. Sie erlangen dadurch das Wissen über die Mysterien (*rāzē*) und die göttliche Ökonomie (*mḏabbrānūṯā*) der Gegenwart und der Zukunft, und können darin die Welt unterrichten.

---

4 Lane, kṯāḇā, 1 I,3.
5 Lane, kṯāḇā, 1 I,4.
6 Lane, kṯāḇā, 1,I, 5, Z. 1ff; letzteres zit. Phil. 3,10. – „Wahre Koinobiten" weist auf die monastische Neuordnung hin, auf die auch Buch 5 abzielt, als eine Gegenposition zu einem monastischen Einzelgängertum: S. o. S. 109, „Ansätze der Mönchsreform: Izlā".
7 Lane, kṯāḇā, 1 I,5, Z. 12ff.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Diese vorfindliche Darstellung ist äußerst verkürzt und wird dadurch unlogisch. Auf den ersten Blick sind „Verfolger“ und „rebellische Tyrannen“ eins, die dann in die Wüste fliehen, die sich von der Sünde abkehren, und dennoch in der Wüste als Rebellen bekämpft werden müssen. Das ist schon in sich unstimmig, und passt auch in keinen historischen Kontext[8]. Bekanntlich haben ja auch die „Väter und Brüder“ in der Wüste keine Gegner aus Fleisch und Blut gefunden oder bekämpft, sondern die Leidenschaften und die Dämonen. Das heißt, mit Tyrannen sind hier keine weltlichen Herrscher, sondern die Dämonen gemeint. Diese stehen hinter den Verfolgungen, hinter dem sündigen Leben der heidnischen Welt, hinter den Gegnern in der Wüste. „Tyrann“ bezeichnet denn auch den obersten Dämonen, Satan, im Zusammenhang mit der Versuchung Jesu in der Wüste: „Zunächst ging er in die Wüste hinaus, um mit dem harten Tyrannen zu kämpfen“[9]. Es lösen also dämonische Tyrannen die weltlichen Tyrannen ab, die sich als Verfolger hervorgetan hatten.

Dieses Geschichtsverständnis ist nicht neu. Die Idee, dass der Kampf sich verlagert hat, weil die Verfolgung beendet ist, findet sich mit anderem Schwerpunkt z. B. bei Ephrem[10], und zeitnaher in der Chronik von Arbela. Dieser wenige Jahrzehnte früher entstandene Text vertritt die Meinung, Satan habe erkennen müssen, dass er durch Verfolgungen nichts ausrichten konnte, und habe daher den Streit in die Kirche selbst hinein verlegt[11].

Wenn Šuḇḥālmāran aber die neue Epoche als Zeit des verstärkten Kampfes der Mönche gegen Dämonen und Leidenschaften definiert, ist dies zugleich Deutung wie Programm. Denn diesen Kampf der Mönche hatte es ja auch zuvor schon gegeben. Die asketische Leserschaft soll sich als Teil einer neuen Gegenwart begreifen. Wenn nun etwas an sich Altes als Neues präsentiert wird, klingt dies ein wenig nach dem Geist der Reform.

b) Gegenwart (Bücher 1, 2, 4 und 5)

Auch sonst wird in Buch 1 ersichtlich, dass der Autor sich (noch) in einer Gegenwart der Kirchengeschichte vorfindet, in welcher an die Stelle von Verfolgung der geistliche Kampf getreten ist, durch welchen die Dämonen, die bereits den Rückzug angetreten haben, noch weiter bekämpft werden müssen durch Menschen, die sich ebenfalls zurückziehen. Historische Ereignisse spielen keine Rolle und sollen keine Rolle spielen: Nur einmal geht Buch 1 überhaupt auf äußere Ereignisse ein, aber nur aus Anlass der Frage, wie mit schlimmen Nachrichten

8 Während im römischen Reich noch von einem Verdrängtwerden der heidnischen Verfolger durch das erstarkte Christentum geredet werden könnte, so keinesfalls im persischen Reich.

9 LANE, kṯāḇā, 1 VIII,7, Z. 4f. Zum Titel „Tyrann“ für Satan s. u. 8.4 (c).

10 BECK, Ephrem Fid., S. 230 (Hymn. 87,16f): Satan sieht, dass seine alten Mittel (die Kreuzigung) nicht mehr greifen, daher arbeitet er nun mit Untersuchungen, Zerteilungen, Streit. V. 19: „Statt des Kreuzes ist zu einem unsichtbaren Kreuz der Streit geworden, und an die Stelle der Nägel sind die Fragen getreten, und an die Stelle der Šeol der Unglaube“.

11 SACHAU, Chronik, S. 91f. – Mit dem innerkirchlichen Streit ist dort die Auseinandersetzung um Abraham von Bēṯ Rabbān gemeint, etwa 540 oder 551 n. Chr.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

umzugehen sei. Im Sinne von *knīḵūṯā* (Zurückhaltung) und *nīḥūṯā* (Ruhe) solle man sich vor solchen Nachrichten hüten und sich nicht davon erschüttern lassen. Wir können aber auch hier keine konkreten Orte oder Termine erkennen, sondern nur eine fast stereotype Auflistung von Unglücken, die ein wenig an Mk 13 bzw. Mt 24 erinnert:

> „Der Sanftmütige sehe sich vor auch bei Unglücken und Geschrei, und Donner und Blitz und schlimmen Zeichen, die am Firmament, in der Luft, und den Wolken aus Vorsehung [erscheinen]. Und vor Unruhen, und Nachrichten von Räubern und Dieben, und von Verwüstung und Quälerei und Plünderei. Er soll sich nicht erschrecken und erschüttern wie die Erdbewohner, sondern mitfühlen wie die Engel. … Und wegen Hungersnot und Pest … soll er seine Behausung nicht verlassen".[12]

Hier sind einige Begriffe mehrdeutig; es könnte statt Unruhen auch Erdbeben, statt Verwüstung auch Raub, statt Quälerei sogar z. B. Deportation übersetzt werden. Wichtiger scheint allerdings, dass es sich hier um *Nachrichten* handelt, also von räumlich fern liegenden Ereignissen. Konkreter als durch Verwüstung war vielleicht der Einzelne von Hunger und Krankheit bedroht. Der Krieg fehlt hier ganz, selbst wenn der Krieg mit Byzanz, mit Arabern oder mit Türken im persischen Reich nie ganz außer Sichtweite lag[13].

Mit alledem ist die Gegenwart zur Zeit der Abfassung nicht allzu positiv besetzt, sondern durchaus von speziell christlichen als auch allgemein menschlichen Anfechtungen geprägt. Aber die äußeren Bedrängnisse und erst recht die Verfolgung sind in Buch 1 kein Thema. Als Beleg dafür darf auch gelten, dass hier noch kein Anlass zu apokalyptischer Ausgestaltung bestand[14]. Eine Ankündigung des Antichrists erfolgt zwar, aber eher um seine Ankunft weit nach hinten zu verlegen. Der Teufel als „der Herr der Zeiten… der am Ende im Sohn des Verderbens offenbar werden wird, wie geschrieben ist", muss derzeit noch die Waffe des Fastens der Mönche fürchten[15]. Der Leser lässt sich so nicht von den Schrecken des Endes beeindrucken, sondern kann sich auf die asketischen Übungen konzentrieren, die im Moment vorrangig sind.

In den weiteren Kapiteln ist Satan denn auch durch seine Schliche (*pūrsē*) aktiv, die in der Seele des Menschen ansetzen. Im Vergleich zum Vorbild des Stephanus, der für seine Mörder betete, und, ausführlicher, im Vergleich zum Vorbild des Märtyrers und Herrenbruders Jakobus, hält Šuḇḥālmāran die Aufgaben seiner Zeit

12 LANE, kṯāḇā, 1 XI,5, Z. 1ff. – *zawʿē* hier anders als LANE nicht als „Erdbeben" übersetzt, da „Unruhen" neben „Nachrichten" (*ṭāḇē*) etc. schlüssiger klingt.

13 Das Landesinnere war aber sicher kaum von Krieg betroffen, erst recht nicht die Behausungen der Mönche. Ferner gab es durchaus Phasen völligen Friedens zwischen Persien und Byzanz, etwa 591 bis 602: s. o. S. 55, „Zwölf Jahre Kooperation".

14 Jedenfalls nicht über eine Anspielung hinaus, falls man die oben zitierte Liste auf Mt 24 beziehen will.

15 LANE, kṯāḇā, 1 VIII,16, bes. Z. 1 u. 3f. – „Im Sohn des Verderbens" (*b-ḇar aḇdānā*) hier gegen LANES „Mit dem Sohn des Verderbens".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

für „kleine Krümel der Versuchung“[16]. Als ein solcher kleiner Krümel kann das Erstaunen (oder eigentlich Entsetzen?) des Autors gelten, dass Mönche ungestraft öffentliche Plätze aufsuchen:

> „Ich bin erstaunt, meine Brüder, über die Asketen der Klöster und besonders der Einsiedeleien, wie sie zu Festen gehen und im Basar verkehren, und es zugeben, ohne eine Strafe leisten zu müssen oder getadelt zu werden“[17].

Ferner – und da geht es wohl doch mehr als um einen kleinen Krümel – fällt die Werbung um *šlīḥūṯā* (Apostolizität) und *šawyūṯā* (Einmütigkeit) auf, die ein eigenes Kapitel in Buch 1 einnimmt, welches sonst nur individuelle Tugenden beschreibt. Hier wird exemplarisch vor der zerstörenden Spaltung des Gottesvolks in der Wüste (Num 16) gewarnt. *estaddaqʷ* (sie spalteten sich), heißt es da, angesichts der Notwendigkeit des Zusammenhalts Israels auf dem Weg in die Freiheit (1 XV,1–2) und angesichts des Gebets Jesu um Einheit (Joh 17; 1 XV,4). Adressaten sind „wir Brüder“. Spaltungen bedrohen einerseits eine Gemeinschaft vor Ort, andererseits auch die Kirche als ganze. Welches von beiden Šuḇḥālmāran im Blick hat, wird nicht klar. Lanes Übersetzung als „Schisma“ ist bereits Interpretation[18], während die Sorge um die Einheit einer Mönchsgemeinschaft auch in Frage käme, welche in seiner „Regel“ betont ist (5 I,1), oder der Streit zwischen dem Metropoliten Gregor und dem Schulleiter Ḥnānā in Nisibis. Wahrscheinlich kann dies alles nicht ganz getrennt werden. In ein Klima der konfessionellen *wie* asketischen Differenzen (s. o. 4.4 b und d) zielten die monastischen Reformen eines Abraham von Kaškar ab 570[19], und man darf Šuḇḥālmāran, obwohl er hier von den Chronisten unerwähnt bleibt, und trotz aller Unterschiede, dieser Bewegung zurechnen[20].

Wenn hier also von einer Friedenszeit die Rede war, dann im Sinne der verfolgungsfreien Ära ab Beginn des 6. Jh.[21], oder spezifischer der Zeit des religiös vielleicht tolerantesten persischen Herrschers Hormizd IV. (578–590) einschließlich des ersten Regierungsjahrzehnts seines Nachfolgers Chosrau II.. Unter dem Blickwinkel der Mönchsbewegung dagegen besteht für Šuḇḥālmāran aller Grund zum Kampf gegen die Schliche des Teufels, die Leidenschaften, und ganz konkret gegen Missstände und Uneinigkeit unter den Mönchen.

16 Lane, kṯāḇā, 1 VI,4 u. 5 für Stefanus und Jakobus. Das Zitat aus Abs. 6, Z. 4f.
17 Lane, kṯāḇā, 1 XI,2, Z. 6ff.
18 Lane, Book, S. 74. Statt „caused a schism“ steht im Original besagtes *estaddaqʷ*. Die Interpretation ist sicher von dem erwähnten Aufruf zur Apostolizität inspiriert. Sie ist aber nicht notwendig, denn auch Werte oder Kanones können als apostolisch angesehen werden.
19 Das Datum der Abfassung der Kanones Abrahams: Chialà, Abramo, S. 43. – Näheres s. o. 4.4 (d).
20 Näheres s. o. 4.4 (e).
21 S. o. 4.4 (f).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

5.2 Phase des Streits und der Bedrohung

Ganz anders sieht der Hintergrund aus, der Teile von Buch 2 und den Brief Buch 3 prägt. Die disparaten Teile von Buch 2 wurden schon beschrieben; Kap. I-X können hier übergangen werden, da sie ausschließlich das innere Leben des Asketen behandeln. LANE stellte fest, der Brief, welcher die Nummerierung unterbricht, sei vor den Schlusskapiteln XI-XIII vom Redaktor der Sammlung eingeschoben, weil er zu dessen Thema der Verantwortlichkeit passe[22]. Der Unterschied zwischen dem Brief und den Schlusskapiteln liegt allerdings darin, dass letztere angesichts des Todes zur Umkehr rufen, während der Brief dasselbe vor einem eschatologischen Horizont tut. Kapitel XI beginnt nur mit der allgemeinen Grenze (*qeṣā ḏ-ǧawā*) des Menschen, die jederzeit nahe ist; sie beginnt und beschließt ein jedes Leben[23]. Mit demselben Thema hatte Kap. X geendet[24]. Damit ist eine anthropologische Gegebenheit, aber kein weltgeschichtliches Ende gemeint. Das „Wann der Dieb kommt“[25] lässt Apokalyptik assoziieren, weil es der Endzeitrede Jesu nach Mt 24,43 entstammt. In unserem Kontext meint es aber die Zeit des persönlichen Todes, auf den man immer vorbereitet sein sollte. Somit sticht die Grundstimmung des Briefs aus den ihn umgebenden Kapiteln heraus.

a) Sprache und Stimmung des Briefs (Buch 3)

Dieser Brief reflektiert einen krisenhaften Hintergrund, der durch dramatische Sprache bis hin zu Kriegsvokabular zum Ausdruck kommt, ferner durch das Reden von der Endzeit, sowie durch die Reflexion auf den Sinn der Bedrängnis. Erst gegen Ende werden konkrete Ereignisse deutlich.

Nicht nur ist die *qenṭā* (Furcht) des Adressaten Anlass des Briefs. Auch der Absender sieht in seiner Zeit „bedrängende Hindernisse, ablenkende Attraktionen, und besonders die Turbulenz unserer Zeit, die von heimtückischem Unrecht gebeutelt wird“[26]. Auch Starke werden schwach, Weise werden erschüttert[27]. Im Spiel sind *zaynē* (Waffen) und *ḥaylwāṯā* (Heere) der *quḇlāyē* (Gegner) und der Krieg, den *bīštā* (das Böse) führen will (*la-mqarrāḇū*)[28]. Unser *dārā* (Weltalter) geht zu Ende[29]. Šuḇḥālmāran greift nun die Tradition vom Ende auf – ausdrücklich als Traditionsaufnahme markiert – und bedient sich zuerst aus dem 2. Timotheusbrief:

---

22 S. LANE, Admonition, S. 278.

23 LANE, kṯāḇā, 2,XI, 1, Z. 1f. – Lane übersetzt *qeṣā* als „Ende“ statt „Grenze“. – Eine Passage aus demselben Buch, Kap. V,2 bestätigt die gemeinanthropologische Bedeutung des *ǧawā*: Mutterleib und Geburt, Leben und Tod seien demnach die allgemeine Natur: *hū ḵyānā ḏ-ǧawāʰū*.

24 LANE, Book, S. 96: „Do not wait for death to draw you away from all that you have”, d. h. man löse sich schon in diesem Leben von seinen Besitztümern.

25 LANE, kṯāḇā, 2 XI,1, Z. 7f.

26 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,2, Z. 7ff.

27 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,2, Z. 7ff.

28 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,2, Z. 5; 6, Z. 5.

29 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,2, Z. 8: *eštmlī ḏāran*. – Übersetzung „Weltalter“ statt LANES *this generation* und in Übereinstimmung mit dem folgenden Zitat.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Ich habe nämlich von den gerecht Lebenden und inspiriert Sprechenden gelernt, die in ihre Bücher folgendes geschrieben haben: Dass in den letzten Tagen harte Zeiten auf das Weltalter (*ʿal dārā*) zukommen werden“[30].

Damit ist ein biblischer Bezug gewählt und bleiben andere Quellen unberücksichtigt. Auch das Bild von den Geburtswehen, nach Paulus, und das Feigenbaumgleichnis, aus Jesu Endzeitrede, kommt zum Einsatz[31], und vor allem aus dem Gleichnis vom Weltgericht in derselben Rede die Unterscheidung „derer zur Rechten und zur Linken“ (*bnay yamīnā /semālā*)[32].

Hier ist bereits eine erste Antwort auf die Theodizeefrage gegeben, nämlich, dass durch die Bedrängnis der Endzeit die Standhaften von den Nachgiebigen geschieden werden können. Man vergleiche dazu auch den Begriff der öffentlichen Prüfungen (*nesyūnē gelyē*). Als schmerzhafter Durchgang zu einer besseren Welt wird das Leiden mit Hilfe vom Bild der Geburtswehen erklärt. Als Ergebnis der Bosheit wird das Ende des Weltalters verstanden. Auch das Wirken dessen, „der von Anbeginn bereit war zu morden“[33], der aber nichts anhaben kann, wird hinter dem Leiden gesehen. Dies alles sind nur einige aus einer ganzen Reihe an Theodizee-Antworten, die zur Verfügung gestellt werden, und die zu den anderen Textarten der Bücher 1 bis 5 nicht passen. Als Leitthema gilt dabei eine letztlich optimistische Deutung:

> „Jeder Aufstand [geschieht] aus Dummheit, und jede Bedrängnis wegen Bosheit, und jede Versuchung zur Prüfung. All dies ist zur Auferbauung vorgesehen und nicht zur Zerstörung“[34].

b) Anlass des Briefs: Die Krise der Schule von Nisibis

Die aufgeführten Schilderungen und Deutungen wecken zwar Phantasien von Krieg, Verfolgung und Tod. Aber sie bleiben für einen realen Krieg zu blass, und gerade die Kriegsbegriffe werden zu Metaphern, wenn als Subjekte davon nur unbestimmte Gegner genannt sind und insbesondere nur „das Böse“, wie oben gesehen. Andere äußere Nöte erscheinen erst gar nicht. Dennoch muss ein Ereignis gemeint sein, welches ein starkes Beben ausgelöst hat: Dies zeigt die Beobachtung, dass Šuḇḥālmāran zu einem so drastischen Mittel greift wie der apokalyptischen Tradition (s. o.). Dies umso mehr, als man die Ereignisse von Streit und Kampf auch als „normale“ innerweltliche Aktivität Satans hätte werten können, wie in der schon zitierten Chronik von Arbela geschehen[35]. Beim derzeit bekannten Umfang von Šuḇḥālmārans Werken kann man dies als eine echte

30 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,1, Z. 10ff. – Letzterer Satz ist aus 2Tim 3,1, das *ʿal dārā* ist allerdings vom Autor. Die Übersetzung „Weltalter“ erfolgt gegen LANES *sheepfold* (syr. fem.). Grammatikalisch ist *dārā* gegen LANE unbedingt als Emphaticus statt Femininum zu lesen.

31 Zu 1Thess 5,3 und zu Mt 24,32: LANE, kṯāḇā, 3, Xb, 4.

32 Zweimal: LANE, kṯāḇā, 3 Xb,3 Ende und 5 Ende.

33 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,5, Z. 5. Das ist, nach Joh 8,44, Satan.

34 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,2, Z. 1f.

35 S. o. S. 128 Anm. 11.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Besonderheit ansehen. Sie muss vorläufig derart gewertet werden, dass der Kirchenmann an diesem Punkt das erste Mal bewusst zu dieser Tradition gegriffen hat.

Erst am Ende des Briefs wird dann das ganz konkrete Problem benannt. Es betrifft die Misere des christlichen Schulwesens im Land:

> „Unseren Kampf dagegen (scil. das Böse) haben wir sorgfältig zu einem Kampf gegeneinander gemacht. Wir erheben uns übereinander, um uns zu zerstückeln, zu unterwerfen, zu erschlagen. ... Die Lehrer (*mallp̄ānē*) sind verschwunden, die Ratgeber (*mālōḵē*) still geworden. Jedem wird sein Wille zum Ratgeber, und sein Vorteil zur Befriedigung. Lehrmeister (*rabbānē*) wurden ausgestoßen, vertrieben durch den Hochmut der Schüler (*talmīḏīn*); Schüler wurden erniedrigt und hinausgeworfen zur Erfüllung ihres Willens. Der Mächtige verlangt: ‚Gib!', der Richter sagt: ‚Bestich!'; der Lehrmeister (*rabbā*) redet, wie sein Herz es mag, und der Schüler gewährt seinem Verstand Urlaub (*gāmar nīḥā ḏ-ṭarʿīṯeh*)".[36]

Der relevante Hinweis hier ist der von der Entlassung von Lehrern und Schülern. Auch Lehrern und Schülern wird die Verfehlung ihrer Aufgabe vorgeworfen, aber zumindest nicht den ausgestoßenen Lehrern. Es muss zweifelsohne eine Entlassung im größeren Stil und mit heftigem Streit gemeint sein, sonst wäre sie der Erwähnung in dramatischer Sprache nicht wert (zerstückeln, unterwerfen, erschlagen). Darunter lässt sich dann aber kaum etwas anderes verstehen als der große Auszug aus der Schule von Nisibis anlässlich des Streits um ihren Rektor Ḥnānā. Mit diesem Auszug verlor die Schule ihre Bedeutung und verlor gleichzeitig viele Kapazitäten an andere Schulen („die Lehrer sind verschwunden"). ARTHUR VÖÖBUS setzt den Zeitpunkt dieses *Exodus* nach dem Antritt Saḇrīšōʿs zum Katholikat 596 n. Chr. an und sieht einen Machtkampf dahinter, der über theologische Fragen und über die kirchlichen Strukturen hinausging[37] – auch Šuḇḥālmāran beklagt an dem Vorgang die persönliche Vorteilnahme.

Es gibt zwar noch einen anderen „*Exodus*" mit weit reichenden Folgen, und zwar die Ausweisung des Asketen Jakob aus dem Großen Kloster durch Bāḇai, etwa 610–620, welchem einige andere Mönche folgten[38]. Doch dieser Exodus führte zu keiner Verwaisung des Klosters, und vor allem kann man hier nur bedingt von einem Lehrer-Schüler-Verhältnis sprechen.

---

36 LANE, kṯāḇā, 3 Xb,6, Z. 5ff.

37 S. o. 4.4 (a). Es hatte bereits etwa 440–42 eine vorübergehende Suspension der Schule durch Chosrau I. gegeben, welche eine Zerstreuung der Lehrer zur Folge hatte, von denen auch nicht alle wieder zurückkamen: VÖÖBUS, School, S. 155–58. Aber dies ist doch zu früh, als dass es von Šuḇḥālmāran als Zeitzeuge in seinem Brief unmittelbar hätte reflektiert werden können.

38 Dazu s. o. 4.4 (d). Dort ist die Auswirkung ambivalenter. Der Weggang etlicher Mönche ließ keine führerlose Kirche zurück, und die Abgänge führten zu zahlreichen Neugründungen, welche das Ziel des großen Klosters sogar weiter transportierten.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Man möchte gern wissen, auf welche Seite des Streits Šuḇḥālmāran sich stellte. Er greift keine bestimmte Person an und bemüht sich nicht, eine Schuld ausschließlich auf einer Seite zweier Parteien zu suchen, jedenfalls nicht *expressis verbis*. Er greift an dieser Stelle auch nicht in den theologischen Disput ein, um den es geht. Er beklagt hier nur die geistlich enttäuschende Seite der Situation, dass also der persönliche Wille und Vorteil beteiligter Personen ausschlaggebend geworden seien, zudem Macht und Bestechung. Dies scheint ihm die größte Misere zu sein.

Obwohl Šuḇḥālmāran nicht selbst in die Auseinandersetzungen verwickelt gewesen sein muss, identifiziert er sich, wie es scheint, mit einer Partei. Dafür spricht folgende Überlegung. Es ist ja bereits eine gewisse Wertung, wenn VÖÖBUS aufgrund der von ihm benutzten Quellen von einem *Exodus* sprach, welcher als Protestaktion und letzte Alternative zu Stande kam, nachdem der Katholikos Saḇrīšōʿ entgegen seiner ursprünglichen Absicht Ḥnānā als Rektor nicht absetzte, und wenn stattdessen der Metropolit Gregor ins Exil gehen musste[39]. Danach wären die ausgeschiedenen Lehrer und Schüler die Aktiven. Šuḇḥālmāran spricht allerdings statt vom *Exodus* von Entlassung und Vertreibung von Lehrern und Schülern. Dies kann entweder bedeuten, dass der Rektor Ḥnānā beim *Exodus* eine wesentlich aktivere Rolle gespielt hat als VÖÖBUS annahm. Es kann aber auch bedeuten, dass sich die Ausgeschiedenen einfach als Entlassene, Vertriebene *gefühlt* haben, auch wenn sie, dem Druck der Mächtigen ausgesetzt, selbst die Konsequenzen gezogen haben. In jedem Fall ist der Leser durch die dreifache Formulierung im *Passiv* in die Lage der Vertriebenen versetzt, und nicht der Vertreibenden; dies ist ein Indiz, dass der Verfasser eher zu den Ausgeschiedenen neigt. Würde er zur anderen Seite neigen, hätte er eher im Aktiv formuliert, etwa „wir haben sie vertrieben“, oder zumindest „sie mussten entlassen werden“.

Wenn dann der Anlass des Schreibens die „Furcht“ des Adressaten war, könnten wir daraus schließen, dass jener ein von der Krise Betroffener war. Wahrscheinlicher ist aber, dass seine Furcht nur allgemein darin liegt, wie es mit der christlichen Lehre nun bestellt sein wird. Und sollte Šuḇḥālmāran zu der Zeit schon in Bēṯ Garmai gewirkt haben, dann wäre auch der räumliche Abstand zu Nisibis zu groß dafür: Allzu viele Flüchtlinge aus Nisibis sind wohl eher nicht nach Bēṯ Garmai gekommen, sondern an Orte, wo Schulen (aber auch Klöster) vorhanden waren wie Adiabene oder Seleukia-Ktesiphon[40].

Wie soll der Mönch – der Adressat – mit der Situation umgehen? Es werden keine Vorschläge gemacht, wie man sich im Streit verhalten könnte, sondern es wird nur noch einmal darauf verwiesen, wie wichtig es sei, sein Leben und seine Taten zu läutern, um für das Ende vorbereitet zu sein. Wahrscheinlich heißt dies, dass die Lage als endgültig angesehen wird. Jedenfalls denkt der Brief nicht über

39 S. o. 4.4 (a). VÖÖBUS, School, S. 308f will hier allerdings keine Schuldigen benennen: „We cannot expect to hear... by whom this work of subversion was inspired“.

40 VÖÖBUS, School, S. 310f. Allerdings erfahren wir von Thomas von Marga in seiner Lebensbeschreibung des Mār Pethion, dass es auch in Karḵā ḏ-ḇēṯ Slōḵ eine Schule gegeben zu haben scheint (BUDGE, Thomas II, S. 384).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

konkrete Lösungen nach, sondern stellt das Ereignis in den Zusammenhang eines weltgeschichtlichen Endes, in welchem nur noch die Rückkehr zu den eigenen guten Taten zählt. Immerhin ist Christus hier die endzeitliche Figur, von der helles Licht ausgeht. Doch fungiert dieses Licht nicht so sehr als Hoffnungsschimmer, wie vielleicht ein heutiger Mensch erwarten wollte, sondern als Vorbild und Ziel: Der Mönch soll sich selbst mit einem solchen Licht ausrüsten, um der *Wolke seiner Ehre* anzugehören – wenn nicht, dann der Qual der Dunkelheit. Damit endet der vorhandene Text abrupt. Der Schulstreit ist nur noch Anlass des Briefs; sein Skopus dagegen die Ermunterung zum asketischen Ideal vor apokalyptischem Hintergrund:

> „Wer rein ist in seinem Glauben und seinen Taten, ist wie Gold und Silber, poliert und scheinend und strahlend. … Jenes große Licht, das aufleuchtet auf alles beim Kommen des Gottessohnes, ist ganz genauso. Alle, die sich zu seinem Empfang bereitet haben mit guten Taten zu empfangen, leuchten wie er mit seiner plötzlichen Erscheinung; sie gehören als Begleiter zu der gesegneten Wolke seiner Ehre. Und die, die als seine Gegner erfunden wurden, werden durch Dunkelheit gequält“[41].

c) Ein Kapitel über die Zerrüttung der Kirche (Buch 2, XIII)

Eine recht pessimistisch erlebte Situation scheint noch einmal im letzten Kapitel von Buch 2 durch. Es kann allerdings nicht mehr so eindeutig zugeordnet werden wie im ersten Fall. Anlass ist in diesem Fall die Frage, wen man sich als geistlichen Leiter wählen sollte. Dabei wird darauf hingewiesen, dass keiner von diesen Lehrern frei von Fehlern sein wird, sondern alle der Vergebung bedürftig sind. Jeder Mensch lerne schließlich nur durch seine Anfechtungen. Dem steht allerdings im Text die Erkenntnis gegenüber, dass es bei den Vätern anders war. Deren Leistungen seien heute nicht mehr vorzufinden, namentlich die Waffen und Festungen, die sie aus ihrem Kampf gegen den großen Feind hinterlassen haben[42]. Die Situation ist desolat geworden:

> „Und wie Spekulanten (*mrabbnāyē ḏ-qenyānayhōn*) haben wir unser Erbe durchgebracht durch unsere Leidenschaften, mit Nervenkitzel (*ḥūṯḥāṯā raʿyānayn*). Unsere Stadtmauern sind ruiniert, unsere Festungen durchbrochen, unsere Schätze sind von unseren Feinden entblößt. … Aus eigenem Willen haben wir das Fundament verändert, welches in Wahrheit unersetzbar ist…“[43] „Wir alle gehen in die Irre wie die Schafe (Jes 53,6; vgl. Mt 26,31). … Alle Mittel des Feindes stehen bereit zu unserer Zerstörung, offen oder

41 Lane, kṯāḇā, 3 Xb,6, Z. 24ff. – Bei der *Wolke* denkt Lane in seiner Übersetzung der Stelle nach 1Thess 4,17 als ein Bild für die Himmelfahrt der Gläubigen. Dabei hat er aber *nāqpīn* (zugehörende) verlesen als *nāpqīn* (ausgehende). Es ist stattdessen, wenn überhaupt an einen biblischen Bezug, an die *Wolke der Zeugen* aus Hebr 12,1 zu denken.

42 Lane, kṯāḇā, 2 XIII,1 bis 5.

43 Lane, kṯāḇā, 2 XIII,5, Z. 8ff.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> verdeckt…“[44] „Die Gemeinschaft (*knīšūṯā*) ist zerstreut, die Einmütigkeit (*šawyūṯā*) entzwei, die Eintracht (*awyūṯā*) vergewaltigt, die Liebe fortgeschafft, die Geduld aufgegeben, das Heil geflohen, der Friede verborgen. Gegen die ganze Schönheit von Tugend und Wahrheit herrschen Kampf und Krieg, um zu zerstören und zu verderben. … Wir alle lösten unser Eigentum auf, neben den Sünden beherrschte uns die Armut. Jenseits der Mauern der Eintracht findet uns der Kämpfer der Ungerechtigkeit nach Belieben“[45].

Das bedeutet, die Grundlage der Väter sei verloren gegangen, das sind, aufgelistet, die christlichen Werte, darunter maßgeblich die Einheit der Gemeinschaft. Dadurch herrsche umgekehrt höchste Gefahr von Seiten des Feindes. Diese Gefahr bestand im Verständnis der Mönche natürlich in jeder Lage. Aber im Unterschied zu den anderen Kapiteln liegt, wie im oben behandelten Brief, eine wesentlich dramatischere Sprache vor und, wichtiger noch, die Beschreibung eines fast unumkehrbaren Ist-Zustands. Ein solcher Pessimismus ist untypisch für die anderen Kapitel. Er wird angereichert durch leise Motive aus apokalyptischem Gedankengut:

> „Betet, dass ihr würdig seid, diesen Dingen zu entkommen, die wegen der Sünde auf den Menschen kommen werden … solange ihr Aufschub habt. … Dies ist das erste Zeichen: Eine böse Verschwörung aller Arten und Weisen der Natur und der Schrift“ (ebd.).

Welche Situation ist hier beschrieben, wer ist der Feind? Wiederum sind die Bilder der Welt des Kriegs entnommen, aber sie sind leicht als Metaphern erkennbar. Andererseits ist nicht nur der innere Kampf der Asketen gemeint, auch wenn die Leidenschaften weiterhin als das Grundproblem gesehen werden. Es ist die Kirche in einer schweren inneren Krise. Welche? Hier ließe sich wiederum an den Schulstreit zwischen Ḥnānā und Saḇrīšōʿ bzw. Bāḇai denken, aber auch an die jahrelangen politischen Machenschaften zwischen Gabriel/Šīrīn und der Partei Bāḇais, oder den Widerstand der Bischöfe gegen den Katholikos Gregor und die nachfolgende Sedisvakanz. Die Betonung liegt dabei auf der Zerrüttung und der dadurch entstehenden Angreifbarkeit. Welche *Fundamente* verloren gingen, und ob das außer den Werten auch die Orthodoxie war, lässt sich nicht eindeutig zuordnen. Noch mehr entzieht sich der *Feind* einer näheren Deutung. Es ist vor allem der Teufel selbst (*bʿēldārā*), aber es sind auch konkrete Feinde denkbar, die die Schwäche der Kirche verursacht haben und ausnützen werden:

> „Er drang listig in unsere Stadt ein, schlug sie, fand sie schlafend. … Er gewann einige von uns als Diener, er versorgte sich mit Waffen von uns, er

44 LANE, kṯāḇā, 2 XIII,6, Z. 2 u. 10ff.

45 LANE, kṯāḇā, 2 XIII,7. – LANE dagegen übersetzt *āprīn* mit „lose“ statt „lösten auf“; *l-ḇar* etc. mit „Outside the walls of concord a strong man overcomes us“. Ferner „His wickedness matches his desire“ statt „Jenseits der Mauern der Eintracht findet uns der Kämpfer der Ungerechtigkeit nach Belieben“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

präsentierte sich im Kleid unseres Königs: Er war ein Mörder, Zerstörer und Räuber mit seinen willfährigen Knechten“ (ebd.).

Der Feind benutzt Helfer und Waffen aus den Reihen der Kirche selbst, insbesondere das Kleid ihres Königs, worunter Christus zu verstehen sein muss. Somit ist der Feind in die Nähe des Antichrists bzw. Satans zu rücken (vgl. Mt 13,39), der bei Šuḇḥālmāran nicht eindeutig identifizierbar ist (s. u. 5.3 b). Wir lernen hier immerhin über den Autor, dass er dazu neigt, von der Oberfläche zu den tieferen Problemen der Krise vorzudringen: Den Verlust des Werte- und Glaubensfundaments einerseits, den Angriff Satans andererseits.

5.3 Der Hintergrund des Endzeitbuchs

Auch in Buch 6, der Eschatologie Šuḇḥālmārans, finden sich Details, die man gern als historische Anspielungen für die Zeit um 600 n. Chr. lesen möchte. Doch in solchen Details sind immer potentiell *topoi* aus dem breiten Strom der eschatologischen Tradition zu erwarten: Einem Strom, der rund tausend Jahre vorher mit dem Danielbuch und dem Genre der Apokalypse an die Oberfläche getreten war und seither viel Material in sich aufgenommen und auch wieder abgeschliffen hat. Daher wohnt in jedem dieser Details eine doppelte Bewegung: Es stellt einen Rückverweis dar auf einen überlieferten Denkinhalt, der ganz unabhängig von konkreten jetzigen Ereignissen seine Bedeutung hat. Gleichzeitig will es, gerade weil es ein Detail ist, durchaus auf das Konkrete hinweisen, auf das Jetzt; denn nur das Detail hilft, eine aktuelle Situation von einer anderen zu unterscheiden.

Es gibt verschiedene Möglichkeiten zu erkennen, ob eine Auskunft im Text eher der Form halber einfließt oder aus konkretem Anlass heraus. Am einfachsten wäre es, wenn der Text ausdrücklich eine Referenz außerhalb seiner selbst anböte, was hier aber praktisch nicht der Fall ist[46], oder wenn ein Referent außerhalb des Textes existierte, der diesen deutet, was hier auch gänzlich fehlt. Somit muss entweder nachgewiesen werden, dass eine Aussage ohne form- oder motivgeschichtliches Vorbild wirklich neu gebildet ist, oder dass eine Aussage nur zu einer eindeutig unterscheidbaren bekannten historischen Situation passt. Da beides normalerweise nicht restlos geklärt werden kann, hilft es, wenn man beides gleichzeitig belegen kann. Wenn beides nicht zutrifft, kann man im Grunde nicht einmal Vermutungen aussprechen[47].

46 Zu einer immanenten Referenz kann gehören, dass der Autor seine Meinung oder eine Quelle markiert, genauso wie ein Bezug auf konkret benannte Personen, Orte, Termine. Letzteres ist es, was im Text fehlt.

47 Die Angaben, die LANE, Last Things, bes. S. 140–143, zum historischen Hintergund für Buch 6 macht, umfassen ein ganzes Jahrhundert, natürlich mit einem Schwerpunkt auf dem 1. Viertel des 7. Jh. Dadurch wird zu viel in den Text hineingelesen: wenn auf Kriege seit 540 bis hin zu Heraklios 627 (ebd. S. 140) oder eine Pest von 540 bis 570 (ebd. S. 148) zurückgegriffen wird, oder wenn der Text auch als Reaktion auf Judentum und Zoroastrismus angesehen wird (ebd. S. 142) und sogar noch der Islam in den Blick genommen wird. Ein Anlass zur Abfassung eines

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

a) Deutlicher historischer Bezug: Disputation

Sehr viel klarer ist der Fall bei einem einzigen auffallenden Ereignis, nämlich der Disputation (*drāšā*) des Elia gegen den Antichrist. Nach Šuḇḥālmāran und der ihm vorliegenden Tradition wird nach der Machtentfaltung des Antichrists jener berühmte Prophet gegen letzteren auftreten, um ihn zu überwinden[48]. In apokalyptischer Zuspitzung sind die Heere des Antichrists wie in einem Krieg gegen den Heiligen gelagert: zum *drāšā*[49]. Dieses Wort stellt aber eine Inkongruenz seiner Bildsprache dar; es folgt ein Stilbruch im Text, der mit einem Glaubensbekenntnis anstelle einer Kampfesszene aufwartet. Man könnte *drāšā* allgemeiner mit „Streit" übersetzen wollen, aber es handelt sich hier im Folgenden tatsächlich um einen rein geistigen Streit um Bekenntnisfragen. Die Überwindung des Antichrists ist am Ende mit einer relativ knappen theologischen Belehrung getan, es wird nicht einmal diskutiert. Später wird er zwar noch seine Bestrafung im Feuer finden und vernichtet werden, was aber nicht von Elia, sondern von Christus vollzogen wird. Doch die Rede Elias ist es, die ihn zum Schweigen bringt. Dies weicht von allem ab, was man sich unter einem apokalyptischen Endkampf vorstellen mag. Es liegt damit auch eine radikale Neuinterpretation der Antichristtradition vor (s. u. 8.4 d). Zwar kennt der maßgebliche Schultheologe Narsai, über ein Jahrhundert zuvor, ebenfalls eine Überwindung des Antichrists durch Elia ohne echte Waffen (aber mit der Waffenrüstung des Glaubens und des Geistes). Aber Elias Sieg in Form einer konfessionell-dogmatischen Belehrung ist ohne Vorbild[50].

Das kann offensichtlich nur damit erklärt werden, dass hier der Erlebnishorizont Šuḇḥālmārans zum Vorschein kommt. Der Realitätsbezug liegt auf der Hand; *drāšā* heißt die Disputation von 612 sowohl bei Bāḇai[51] als auch in den Synodalakten[52] (zum Begriff s. o. 4.4 c). Eine andere Disputation dieses Formats kann nicht gemeint sein, da ein solcher Vorgang von vergleichbarer Bedeutung im

---

solchen Textes muss konkreter sein. Zu beachten ist bei diesem Aufsatz LANES übrigens, dass Übersetzung und Gliederung des Texts hier noch von der endgültigen Edition abweichen.

48 Zu den Traditionen um diese Endzeitereignisse s. u. 8.3. (Elia) und 8.4. (Antichrist). Dessen Vernichtung erfolgt bei den Ostsyrern und anderen eindeutig durch Christus; durch Elia (und Henoch) selbst vielleicht nur in ApkEl. Šuḇḥālmāran folgt der gängigen Ansicht, dass Elia den Antichrist nur überführt.

49 LANE, kṯāḇā, S. 179.

50 Dazu genauer die Analyse in Kap. 8.3 (b).

51 BRAUN, Akten, S. 255. Farruḥān regte laut Bāḇai vor Chosrau die *Disputation* an, die dann letztlich nur in einem schriftlichem Austausch bestand.

52 CHABOT, Synodicon, S. 580 (syr.)/598 (frz.).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Westen und Osten zeitlich weit zurückliegt[53]. Es kann mit dem Auftritt des Elia auch nicht jeder beliebige Streit gemeint sein[54].

Ist dann Buch 6 in Erwartung jener Disputation oder im Rückblick auf sie geschrieben? Davor oder danach? Für ersteres könnte sprechen, dass der Blick mancher vergleichbarer Texte auf nahe bevorstehende Ereignisse gerichtet ist, dass sie quasi Werbeschriften sind, mit denen in Hinsicht auf diese Ereignisse eine Öffentlichkeit beeinflusst werden soll[55]. Sicher war die Lage für den Metropoliten und seine Kirche ab 609 von Anspannung geprägt. Der Schlag, dass kein Patriarch mehr gewählt werden durfte, und dass in den eroberten Gebieten miaphysitische Hierarchie zum Zuge kam, war vor der Disputation erst jung (s. o. 4.3 c). Es lag viel daran, in der Disputation Erfolg zu haben. Man könnte sogar in dem Mönch Georg eine Art Eliagestalt gesehen haben, auf den sich alle Hoffnungen richteten, und für den mit dieser Schrift geworben wurde. Aber Elia kann genauso wenig wie der Antichrist mit einer konkreten Person gleichgesetzt werden. Auch andere Motive, wie insbesondere die Martyrien der „letzten Apostel", passen nicht gut in diesen Zusammenhang. Eine apokalyptische[56] Übersteigerung ist noch nicht notwendig, solange Hoffnung auf irdischen Erfolg besteht.

Aus diesem Grund[57] ist der zweiten Möglichkeit zuzuneigen: Dass Buch 6 erst nach der historischen Disputation verfasst wurde. Erst jetzt kann es seine paränetischen Funktion angesichts großer Bedrängnis erfüllen. Das erlebte Scheitern der Disputation stellt die bedrohliche Folie dar, auf welcher das Buch geschrieben wurde. Ein Gefühl der existentiellen Bedrohung verbreitet sich eher erst nach dem Erlebnis der Niederlage als während eines Streits mit offenem Ausgang. Die Zeit nach 612 ist ein schlüssiges Hintergrundszenario für die Einführung der Gestalt eines Antichrists, der die wahre Religion auflösen will. Und umgekehrt kann die Vision eines erfolgreich disputierenden Elia nun Hoffnung erzeugen. Es bleibt der Trost, dass sich der wahre Glaube am Weltende durchsetzen wird.

b) Undeutlicher historischer Bezug: Antichrist

> „Also soll nun jeder Mensch, je nachdem wie er ist und wie er es weiß, denken, dass er morgen stirbt. Und dass er heute [am Leben] bleibt, weil es

53 Bekannt ist Justinian als Gesprächsinitiator, und zwar 532 (dazu GRILLMEIER, Jesus der Christus, S. 244–62 u. 361–63) und 561/2 (ebd. S. 485–89); sonst gilt: „Auch unter den auf Justin II. folgenden Kaisern Tiberius und Mauricius kam es zu keinen Verhandlungen mit den Severianern" (ebd. S. 511).

54 Das Wort *drāšā* im Sinne von „Streit" erscheint ebenfalls bei Šuḇḥālmāran als Streit unter den Mönchen (5 V,2), und auch bei Bāḇai: BRAUN, Akten, S. 248ff als Disput des Georg mit seinen Gegnern im Kloster, Schülern des Ḥnānā.

55 So insbesondere für die Zeit um 630 REININK, Alexanderlegende, S. 280f.

56 Der Text ist allerdings formal keine Apokalypse, siehe die Analyse in Kap. 7.3 (a) und 7.4.

57 Vielleicht außerdem wegen der Anspielungen auf Palästina, das erst ab 614 aus politischen Gründen besonders in den Blick kam (s. o.).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> ihm freigestellt ist umzukehren. Und auch, damit in dieser Zeit des Aufständischen die große Aufsässigkeit, die in ihm ist, offenbar wird“[58].

Šuḇḥālmāran geht in diesem seinem Resümee davon aus, dass er und seine Adressaten „in dieser Zeit des Aufständischen“ leben. Sind das schon die drei Jahre, in welchen es dem Antichrist erlaubt ist zu wirken? Oder ist das einfach die Zeit der jetzigen Welt, in welchen Satan seine Aufsässigkeit beweist, noch ohne als Antichrist aufzutreten?

Wir finden sehr konkrete und ungewöhnliche Details in Šuḇḥālmārans Schilderungen des Antichrists. Diese reizen dazu, eine reale zeitgenössische Person mit diesem Antichrist zu verbinden. Aber welcher König oder andere historische Protagonist wäre so schillernd, dass er zugleich:

1) die Religionen und Häresien vermischen und auflösen wollte
2) und selbst als Christus und wahrer Gott angebetet werden wollte
3) und den Tempel Gottes besetzte
4) und eine menschliche Wohnung Satans war
5) und Scheinwunder vollführte
6) und die Auferweckung der Toten wirken wollte
7) und jüdischer Abstammung war
8) und eine Hure zur Mutter hatte
9) und böse, hochmütig und betrügerisch war
10) und die Gläubigen verfolgte
11) und Steuerbefreiung erließ
12) und Friedensherrschaft vortäuschte
13) und Tyrann war
14) und die Gestirne durcheinander brachte
15) und die „wahren Mysterien“ in den Städten unterbindet, nicht aber in der Wüste,
16) und aus Palästina stammt und im verheißenen Land aktiv wurde?

Diese aus dem Endzeitbuch zusammengestellte Liste könnte noch weiter ausdifferenziert werden. Die ersten zwölf dieser sechzehn Charakteristika haben Vorbilder in der Antichristtradition, wie ausführlich nachzuweisen sein wird (s. u. 8.4 b-d). Die nächsten beiden entstammen einer zitierten Quelle über den Tyrannen (s. o. 6.1 u. unten Kap. 8.4 c). Sie alle können also kaum als *hinreichender* Nachweis für eine Anspielung auf historische Personen verwendet werden. Das fünfzehnte Merkmal lässt eventuell an die Situation der gemischtkonfessionellen Kommunion in einem Kloster der Hauptstadt denken, wofür wir aus dieser Zeit einen Beleg besitzen, aber wohl nicht an eine Person, die dahinter steht[59]. Nur das letzte

58 Lane, kṯāḇā, S. 197.

59 S. o. 4.4 (b) zu den wechselhaften Beziehungen zwischen Mia- und Dyophysiten. Es ist natürlich denkbar, dass in einem Kloster, das vom Königshaus gestiftet wurde, auch die Kommunionspraxis von diesem vorgegeben wurde. Aber das ist doch sehr spekulativ, zumal nicht

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Merkmal unterscheidet sich zunächst stärker von der Tradition, da sonst nirgends die Provinzbezeichnung „Palästina“ für die Herkunft des Antichrists verwendet wird, sondern immer „Stamm Dan“ oder „Khorazin und Bethsaida“ etc. Tatsächlich können diese ethnischen und geographischen Begriffe im 7. Jh. kaum noch Aussagekraft gehabt haben, erst recht nicht bei einem mesopotamischen Publikum, wogegen sich „Palästina“ als verständlicher und verwendbarer Ortsbegriff anbot. Somit ist auch dieser Begriff einerseits als Umschreibung der Tradition zu erklären. Doch andererseits weist der Name auf die Absicht hin, den Antichrist nicht rein mythologisch, sondern historisch darzustellen, sonst hätte Šuḇḥālmāran durchgehend vom „verheißenen Land“ sprechen können. Steht also auch hier eine historische Situation im Hintergrund? Erwachsen der Partei des Autors Probleme aus dem Palästina des 7. Jh.s, so wie der Antichrist sich dort erhebt? Man könnte an das palästinische Judentum denken, welches sich während der Eroberung Jerusalems kurzfristig mit Gewalt und mit persischer Hilfe gegen das einheimische Christentum behaupten konnte, und zwar immerhin unter Verwendung apokalyptischer Ideologie[60]. Es könnte aber auch an die Schwierigkeit gedacht werden, welche sich für die Kirche des Ostens erhob, als die byzantinische Kirchenhierarchie der eroberten Gebiete teilweise durch miaphysitische Bischöfe ersetzt wurde[61]. Die Formulierung, dass der Antichrist sich im „verheißenen Land“ betätige, ist dagegen nicht in demselben Maße historisierend, so dass sich hier nicht sagen lässt, ob der Autor überhaupt an die Gegenwartslage des 7. Jh.s denkt[62] oder einfach etwa an das „Sitzen im Tempel“ nach 2Thess 2,4. Somit kann der Antichrist auch durch so einen auffälligen Begriff wie „Palästina“ nicht identifiziert werden.

Das methodische Kriterium, dass auffällige Motive mit einmaligen historischen Situationen verbindbar sein müssen, wird also bei keinem der sechzehn Punkte aus unserer Liste erfüllt. Der Antichrist des Šuḇḥālmāran kann nicht als Beleg dafür dienen, in welche historische Situation hinein der Text geschrieben ist. Das heißt nicht, dass dieser Antichrist nicht durch die historische Situation inspiriert ist. Es ist fast unausweichlich, dass Šuḇḥālmāran einen oder mehrere der *zentralen* vorgegebenen Wesenszüge des Antichrists in seinen zeitgenössischen Kontra-

einmal belegbar ist, dass etwa Chosrau echte religiöse oder konfessionelle Interessen hatten (s. o. 4.3 a-b).

60 Vgl. dazu die Einordnung der Eliaapokalypse und des Sefer Serubbabel (s. u. 7.3 a).

61 Vgl. dazu die Kirchenpolitik Chosraus II. und sein Verhältnis zu den Konfessionen (s. o. 4.3 c).

62 Die „Tätigkeit“ in Palästina um 615 mit den größten Auswirkungen war die Eroberung Jerusalems durch Chosrau II. Diese kann aber nicht als Beleg dafür verwendet werden, dass Šuḇḥālmāran in dieser Eroberung eine Aktivität des Antichrists sieht, eben weil das „verheißene Land“ auch ausschließlich aus der Tradition erklärt werden kann. Es ist zudem schwierig, eine Negativberwertung dieser Eroberung durch die Kirche des Ostens festzustellen, da diese Kirche z. B. durch Yazdīn an der Verwaltung der Kriegsbeute und an der anschließenden Judenunterdrückung beteiligt war, also Vorteile hatte (s. o. 4.3 c und die Darstellung bei FLUSIN, Anastase II, S. 172–81). Außerdem loben die Bischöfe wenigstens noch 612 die militärische Expansion des Šāhānšāh (CHABOT, Synodicon, S. 568 (syr.)/585f (frz.)), was sie bei allem Interesse, sich loyal zu zeigen, nicht unbedingt tun müssten.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

henten wieder gefunden haben muss, um überhaupt den Antichristmythos zu assoziieren. Dabei ist wohl am meisten an Religionsvermischung und an Christenverfolgung zu denken, und es reicht aus, dass Ereignisse vom Autor so empfunden wurden, selbst wenn das nicht historisch zutrifft. Wenn wir von einer Datierung „um 615“ ausgehen (s. u.), könnten wir also mit dem Antichrist etwa Folgendes in Verbindung bringen: Die Religionspolitik des Šāhānšāh, insofern sie auf eine gewisse Gleichbehandlung der konfessionellen Rivalen hinauslief; die älteren theologischen Annäherungsversuche an Byzanz, die Ḥnānā unterstellt werden dürfen; die Klosterpolitik des Gabriel, der dadurch für die Schwächung der Kirche des Ostens gegenüber den Miaphysiten sorgte; die zahlreichen Todesopfer unter den Christen, egal ob Christenverfolgung dabei intendiert war oder nicht (dazu s. u. c und d). Empfunden werden konnte alles davon mit Hilfe des mythischen Deutungsmusters, trotz aller Irrationalität, als Versuch Satans, den Glauben zu vermischen und gleichzeitig aufzulösen. Ob Šuḇḥālmāran speziell Chosrau II. mit apokalyptischen Naherwartungen zusammenbringt, wie es viele Byzantiner tun (s. u. 5.4), muss also offen bleiben.

Eher dagegen sprechen sogar die übrigen Merkmale des Antichrists. Einige von ihnen widersprechen klar den Gegebenheiten (Gottkönigtum bzw. Religionsneugründung, Scheinwunder, jüdische Abstammung, Hurensohn, Macht über die Gestirne, Steuerbefreiung u. a.) oder sind einfach subjektiv (Bosheit, Hochmut, Tyrannei). Demnach bleibt deutlich, dass Šuḇḥālmāran keine klare Identifizierung des Antichrists vornehmen will; eher umgekehrt: Der *aḇīḏā* bleibt mythische Figur, angereichert nur durch zwei oder drei neue Gegenwartserfahrungen, die uns aber im Detail entgehen. Die historische Einordnung muss dagegen an einem anderen Punkt festgemacht werden:

c) Undeutlicher historischer Bezug: Synkretismusgefahr

Eine auffällige Tätigkeit des Antichrists sei noch einmal näher betrachtet. Er versucht bei Šuḇḥālmāran, die Religionen durch *Vermischung* und *Aufhebung der Unterschiede* zu vereinen[63]. Hier sind nicht so sehr, wie sonst in der Tradition, die Religionen insgesamt angesprochen mit ihren unterschiedlichen Göttern. Nach jener Tradition war Satan seit Anbeginn in Form der Götter aufgetreten, wird aber am Ende, nun als Antichrist, in einer eindeutigen Gestalt erscheinen, was den Unterschied der Religionen automatisch aufhebt. Die Worte *Mysterien* und *Schismen* in unserem Kontext weisen aber darauf hin, dass Šuḇḥālmāran nicht nur an die Religionen, sondern an die Konfessionen denkt. Es fällt auf, dass dieses Ansinnen Satans bzw. des Antichrists zweimal ausgeführt wird, wo Šuḇḥālmāran sonst mit der Überlieferung sparsam umgeht (s. u. 8.4 d). Das spricht dafür, dass Šuḇḥālmāran wieder aus einem direkten Erlebnishorizont heraus schreibt. Aber aus welchem? Es wird sich herausstellen, dass eher disparate Empfindungen der Unterlegenheit im Hintergrund stehen dürften als eine konkrete Unionspolitik, obwohl man zunächst daran denken möchte.

63 Vgl. LANE, kṯāḇā, S. 172; sodann unten Kap. 8.4 (d).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Die erste virulente Phase der Unionspolitik liegt zu weit zurück, nämlich über ein halbes Jahrhundert, als Kaiser Justinian eine Konfessionspolitik verfolgte, die im Osten umstritten war (s. o.)[64]. Tatsächlich wurde damals mit Justinian ein Kaiser wenigstens indirekt als Antichrist identifiziert; der griechische Chronist Prokop verlieh ihm in einer anonymen Schrift indirekt diesen Titel[65]. Aber Prokop sprach mit seiner Kritik gerade nicht die kirchliche Unionspolitik an. Šuḇḥālmārans außergewöhnlicher *topos* der Religionsaufhebung durch den Antichrist kann höchstens sehr entfernt an Justinian erinnern.

Betrieb Chosrau II. kurzzeitig eine Unionspolitik? Oben (Kap. 4.3 c) wurde die Ansicht vertreten, dass in der Zeit von Chosraus Eroberungen der Gedanke sich zwar nahe legen konnte; es gibt aber weder Reminiszenzen noch Auswirkungen einer solchen Politik[66].

Als Vertreter einer Glaubensunion in unserem behandelten Zeitraum ist dagegen Kaiser Heraklios bekannt, wie oben beschrieben wurde (s. o. 4.3 d). Er hat die Formel des Monenergetismus bereits in den Jahren 615–17 durch seinen Berater Sergios unter den Christen des Sinai und Palästinas diskutieren lassen. Die Ostsyrer haben damit aber zunächst nichts zu tun. Erst als Heraklios ab 622 zur Gegenoffensive gegen die Perser ausholte, und insbesondere ab 627, als er bei Gantzak in Aserbaidschan und später gerade in Karḵā ḏ-Ḇēṯ Slōḵ lagerte, konnte er theoretisch auch im Osten seine Idee verbreiten. Hiervon gibt es aber außer im Fall Georgiens keine Überlieferung. Wenn die Propaganda des Heraklios darauf abzielte, bei den Miaphysiten um Vertrauen zu werben, könnten Vertreter der ostsyrischen Kirche solches wiederum mit Misstrauen betrachtet haben. Eine greifbare Unionsbemühung gab es erst im Jahr 630, als der Kaiser mit dem Katholikos der Kirche des Ostens Eucharistiegemeinschaft übte.

In diesen Kontext würden, aus Sicht eines Kritikers, Aussagen von einer Religionsvermischung am besten passen. Kann aber dieser Komplex überhaupt den Hintergrund für unser Buch 6 darstellen? Die Ereignisse von 630 müssen nicht zuletzt aufgrund ihres späten Datums außer Betracht bleiben[67]. Doch auch die

64 Zur Disputation des Justinian von etwa 563 s. o. 4.1 (d). Sie liegt sicher zu weit zurück, als dass Šuḇḥālmāran davon unmittelbar bewegt gewesen sein dürfte. Aber Bischof Paulos von Nisibis, der an den Gesprächen beteiligt war, wurde hinterher in seiner persischen Heimat dafür sehr gerügt. Die Schule von Nisibis verbot später, wohl aus Furcht vor Religionsvermischung, ungenehmigte Reisen in den Westen (VÖÖBUS, School, S. 113f). Immerhin widmet sich noch Bāḇai der Große der Konfessionspolitik „des Kaisers" (ASSEMANI, BO III,1, S. 88: *drāšā ḏ-luqbāl qaysar*).

65 Zur anti-justinianischen Schrift Prokops RUBIN, Zeitalter, bes. S. 204 u. 247.

66 WILHELM BAUMS Hauptargument für die These von Chosraus Unionspolitik, Chosrau habe eine „Reihe" von Disputationen nur zu diesem Zweck führen lassen können, scheitert schon daran, dass unserer Ansicht nach keine solchen Gespräche stattfanden (s. o. 4.4 c).

67 Man könnte bei dieser Datierung dann sogar in Heraklios Spuren des Antichrists suchen, der sich – nicht militärisch, aber politisch – in Palästina bei der Rückführung der Kreuzesreliquie in Szene setzt. Aber Heraklios kann doch kaum als Verfolger der wahren Kirche dargestellt werden. Außerdem würde die Spätdatierung voraussetzen, dass Šuḇḥālmāran dann noch lebte, 15 Jahre nach seiner Gefangennahme. Das Motiv des *drāšā* von 612 ist 630 nach dem Tod

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ersten byzantinischen Unionsbemühungen in Palästina ab 615 dürften nur schwerlich die Abfassung von Buch 6 veranlasst haben. Diese Annahme würde voraussetzen, dass Šuḇḥālmāran im Exil davon in Kenntnis gesetzt war, obwohl die Adressaten des Heraklios die miaphysitischen Bischöfe in Palästina waren. Immerhin würde das eine Gegnerschaft des Šuḇḥālmāran erklären. Zu der chronologischen Schwierigkeit dieses Modells tritt aber die sachliche hinzu, dass das christliche Byzanz dann eine größere Nähe zum Antichrist aufweisen würde als das „heidnische" Perserreich. Zudem musste die Union mit Heraklios nicht an sich als Kompromiss mit dem Miaphysitismus angesehen werden[68].

Als Unionstheologe kann auch Ḥnānā dargestellt werden[69]. Jeder Vermittlungsversuch seitens des Ḥnānā gegenüber Konstantinopel, selbst wenn er fern war von einem Überlaufen, konnte von Hardlinern als Häresie bzw. Vermischung verstanden werden[70]. Der Streit um ihn fällt auf jeden Fall in Šuḇḥālmārans Lebenszeit und ist in zweien seiner Texte reflektiert, wie bereits gezeigt wurde (s. o. 5.2). Wenn auch Ḥnānā aus heutiger Sicht nicht als Religionsvermischer bezeichnet werden kann, so hat er wohl das Identitätsgefühl der strengen Vertreter der antiochenischen Lehre bedroht und wird auf diese Weise auch in Buch 6 eingeflossen sein, zumal Ḥnānā noch bis ins erste Jahrzehnt des 7. Jh. gelebt hat und seine Partei noch länger Bestand hatte. Aber als *der* Antichrist gilt auch Ḥnānā für Šuḇḥālmāran sicherlich nicht: Er war kein weltlicher Herrscher und verfolgte sicher keine Christen mit Folter und Tod.

Somit ist die Synkretismusgefahr, die Šuḇḥālmāran von Seiten des Antichrists beschwört, wohl nicht mit den realen Absichten irgendeines zeitgenössischen Protagonisten in Verbindung zu bringen. Wir müssen uns vielmehr darauf beschränken, die bekannten Tatsachen als Hintergrund anzusehen: So konnte die Kirche des Ostens schon die Nichteinsetzung eines Patriarchen als Benachteiligung gegenüber den Miaphysiten auffassen. Tatsächlich waren die Konfessionen dem Šāhānšāh sicher relativ „gleich gültig", wie schon die Disputation gezeigt haben dürfte[71]. Erst recht konnte und musste auch die Einsetzung einer miaphysitischen an Stelle der byzantinisch-orthodoxen Hierarchie in den eroberten syrischen Gebieten ab 615 als faktische Gleichgültigkeit gegenüber den Konfessionen aufgefasst werden. Interessant war für Chosrau II. nur, die byzantinische als die

Chosraus nicht mehr von großer Bedeutung. Ferner müsste sich der Widerspruch zum Vorhandensein eines gleichzeitigen neuen Metropoliten Gabriel auflösen lassen (s. o. 2 a). Auch eine existentielle Bedrohung der Kirche des Ostens kann für diese Zeit, da bereits ein neuer Patriarch im Amt war, kaum angenommen werden. All das macht eine Verortung des Buches in dieser späten Situation recht unwahrscheinlich.

68 Für Bāḇai galten allerdings Miaphysitismus und Neochalzedonismus gleichermaßen als Theopaschismus und Häresie (s. o. 4.4 a).

69 S. o. S. 94, Der Streit um Ḥnānā und die Schule von Nisibis.

70 Wir wissen auch von Abraham d-Ḇēṯ Rabbān, Leiter der Schule von Nisibis, dass er in Verdacht geriet, mit den Häretikern des Westens verbotene Bündnisse einzugehen, nachdem er tatsächlich von Byzanz zum Glaubensgespräch eingeladen worden war und Paulos hingeschickt hatte, S. Vööbus, School, S. 149ff).

71 Chabot, Synodicon, S. 580 (syr.)/598 (frz.).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

feindliche Kirche auszuschalten. Unabhängig davon, dass er also kaum für oder gegen eine Konfession, sondern einfach aus Staatsräson gehandelt hat, wurde die Kirche des Ostens durch diese Maßnahme geschwächt[72]. Diese Schwächung wurde noch wirkungsvoller durch die Aktivität des Arztes Gabriel zu Gunsten der miaphysitischen Bewegung. Was sich tatsächlich vermischte, waren die Machtverhältnisse. Hatten früher die Ostsyrer im Osten eine klare Vorrangstellung, war nun eine Vereinnahmung durch oder eine Gleichstellung mit den Miaphysiten zu befürchten.

Obwohl also für die Akteure sicherlich kaum eine Vermischung der Konfessionen im Blick war, konnte die Kirche des Ostens ihre Schwächung als Angriff auf ihren Wahrheitsanspruch empfinden, und damit als Auflösung ihrer Konfession zu Gunsten einer Vermischung. Warum erhebt aber Buch 6 dennoch den Vorwurf der *aktiven* Konfessionsvermischung durch den Antichrist? Dies liegt einfach daran, dass wir es mit einem gängigen Motiv der Antichristtradition zu tun haben, welches sicher aufgrund der aktuellen Ereignisse besonderen Eindruck auf Šuḇḥālmāran und seine Zeitgenossen machte, aber eben nicht selbst aus der Situation gewachsen und daher auch nicht kongruent mit dieser ist. Alle soeben angestellten Vergleiche mit vorhandenen Unionsbemühungen haben ja nicht berücksichtigt, dass der Antichrist die Religionen traditionell und bei Šuḇḥālmāran durch die Anbetung seiner eigenen Person aufhebt. Von einem solchen Vorgehen kann aber zu keiner Zeit in Byzanz oder Persien gesprochen werden[73].

d) Undeutlicher historischer Bezug: Martyrium

Das Thema des Martyriums oder allgemeiner des Leidens der Gerechten gehört zur Tradition der Eschatologie. Es ist deshalb eine Zuordnung der Anspielungen Šuḇḥālmārans zu historischen Martyrien nicht nachweisbar. Auffällig ist seine Unterscheidung zwischen den Märtyrern der ersten Zeit und jenen der Endzeit – letztere gelten mehr, da sie von Satan bzw. dem Antichrist selbst „gekrönt" werden[74]. Dies setzt einen zeitlichen Abstand zwischen beiden voraus. Das Motiv findet sich ähnlich bereits in der 15. Taufkatechese des Kyrill von Jerusalem: „Während die Märtyrer vor jener Zeit nur mit Menschen gekämpft haben, werden die Märtyrer zur Zeit des Antichrist mit der Person des Satans selbst zu kämpfen haben"[75]; hier ist noch kein zeitlicher Abstand betont. Dass das Motiv in Buch 6 aufgenommen wird, darf wohl als mehr angesehen werden als der bloße Weitertransport einer Tradition: Zum einen unterstreicht der Autor das Motiv

72 S. o. 4.3 (b).

73 Die persische Königsideologie belegt zwar Könige mit dem göttlichen Titel eines *bag*, aber doch unterschieden von der Bezeichnung der eigentlichen Götter,*yazd*, und ohne dass von einer Verehrung etwas bekannt wäre. Die byzantinische ist zwar in vieler Hinsicht aus dem vorchristlichen Gottkönigskult abgeleitet – in welchem auch eine Wurzel des hier behandelten Antichristmotifs zu suchen ist –, aber gerade unter Aufgabe des göttlichen Anspruchs (zu beidem s. o. S. 38, Anm. 3).

74 LANE, kṯāḇā, S. 175f.

75 HÄUSER, Kyrill, S. 272.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bewusst durch seinen kommentierenden Einschub in sein „pseudoclementinisches“ Zitat (s. u. 6.2 d). Zum anderen tut er das zu einer Zeit, die nicht als Verfolgungszeit der persischen Kirche gilt, wie wir sahen (s. o. 4.3 b). Ein Martyrium wie das des Georg ist zunächst eine Ausnahme[76]. Erst als Reaktion auf die Offensive des Heraklios 622, und damit wohl nach Abfassung unseres Buchs, beginnt Chosrau mit umfassenderen Verfolgungen[77]. Wie kommt es, dass Šuḇḥālmāran dennoch eine neue Zeit von Verfolgungen heraufkommen zu sehen scheint? Wohl aus dem Grund, dass er sich mit den Betroffenen identifiziert. Selbst ein einzelnes Martyrium kann Gedanken vom Weltende auslösen, wenn der Betroffene nahe steht. Diese Beobachtungen führen zusammen mit den vorhergehenden Überlegungen dazu, eine Abfassungszeit von Buch 6 erst um 615 statt 612 anzunehmen, mit dem Tod Georgs und der Gefahr des eigenen Martyriums vor Augen. Nicht das Ausmaß der Martyrien, sondern die persönliche Betroffenheit dürfte hier ausschlaggebend sein.

Im Übrigen wird man auch in Betracht ziehen müssen, dass es dem Autor nicht nur um „echte“ Martyrien ging. Auch die große Menge der Kriegsopfer musste eindrücklich sein und dürfte ebenfalls reflektiert sein: Die „Mehrheit“ wird nach Kap. V,2–3 hinweggerafft, ohne Unterschied zwischen denen „zur Rechten“ und denen „zur Linken“[78]. Hier wäre dann aber die gesamte Kriegszeit ab 603 zu vergleichen. Nach allem bleibt Šuḇḥālmārans Rede von den Martyrien tatsächlich ein undeutlicher Bezug.

5.4 Naherwartung?

Vom Antichrist zu reden in Anspielung auf aktuelle Ereignisse kann zunächst durchaus als Hinweis auf eine Naherwartung gewertet werden: Es handelt sich dabei nun einmal um eine endzeitliche Figur. Es zeigte sich aber oben (5.3 b), dass für Šuḇḥālmāran der Antichrist nicht in einer konkreten Person der Geschichte wie Chosrau II. ganz aufgehen kann; stattdessen klingt eher ein typologisches Verständnis an (dazu unten Kap. 8.4 e). Glaubt unser Autor an ein unmittelbar bevorstehendes Ende? Gerade im paränetischen Schlusskapitel schreibt er zweierlei; zunächst:

> „Davor warnt uns unser Herr: *Seid nun wach, denn ihr wisst nicht, … wann der Dieb kommt*. Und Paulus sagte: *Der Tag unseres Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht*. Diese beiden [Sätze] hat niemand genau verstanden und [wird] es nicht, so wie es naturgemäß in diesem Leben ist. 4. Also soll nun jeder

76 S. o. 4.2 (b).

77 Fiey, Jalons, S. 99: Chosrau „legt sein Joch gleichermaßen auf die einen wie die anderen Christen“.

78 Lane, kṯāḇā, S. 174.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> Mensch, je nachdem wie er ist und wie er es weiß, denken, dass er *morgen stirbt*.“[79]

Die Möglichkeit des nahen Weltendes wird angedacht, aber als ungenau empfunden; dagegen ist der nahe eigene Tod etwas viel Realeres. So spricht niemand, der mit einem unmittelbaren Ende der Welt rechnet. In der zweiten Notiz verrät uns der Autor jedoch, dass die Frage der Naherwartung für die Gemüter seiner Zeit im Raum stand – sie veranlasst ihn zu einer Differenzierung:

> „Denn viele, die bis jetzt leben, sind gesammelt und erwarten die letzte Zeit, besonders nachdem sie Dinge geschehen sahen, die von unserem Herrn angekündigt wurden: Die Sonne wird sich verfinstern und der Mond kein Licht mehr geben, und die Heerscharen des Himmels werden erschüttert (Mt 24,29). Dann ist jeder, der sich das ins Gedächtnis gerufen hat, und sich nach dem Anblick unseres Herrn sehnt, allezeit wachsam (1Thess 5,6; Mt 24,42f). Obwohl diese Dinge in der Zeit seines Kommens geschehen, geschehen doch auch täglich neue und schreckliche Zeichen. Dennoch ist in jener Zeit, in der unser Herr erscheint, jeder wachsam und vorbereitet“[80].

„Die bis jetzt leben“ – ist damit auch die Gegenwart des Autors gemeint oder nur die Gegenwart des Jüngsten Tages, wie es der Kontext vorgibt? Insgesamt betrifft der Text, wie auch das Matthäus-Zitat, das Eschaton. So lässt sich kaum entscheiden, ob Šuḇḥālmāran hier auch auf zeitgenössische Sonnen- und Mondfinsternisse anspielt. Die Problematik jedenfalls benennt er, dass es „täglich“ schreckliche Zeichen gibt – also Zeichen, die normal sind und noch lange kein Ende einläuten. Damit entkräftet Šuḇḥālmāran offensichtlich eine vorgefundene Naherwartung, welche sich durch jede Naturerscheinung speisen lässt. Er lehnt nicht die Erwartungshaltung an sich ab, zu der die „Zeichen“ anregen sollen. Wenn Christus erscheint, sagt er, wird jeder vorbereitet sein. Zwischen dieser Erwartungshaltung und einer übertriebenen Zeichendeutung steht das adversative „dennoch“: Man wird vorbereitet sein, *obwohl* man nicht jedes Zeichen auf das Ende deutet.

Welche Naherwartungen vom Beginn des 7. Jh.s sind extern belegbar? Hier gibt es, anders als im frühen 6. Jh.[81], nur dürftige und hauptsächlich indirekte Anzeichen aus späterer Zeit. Quellen, die zunächst palästinisch-jüdische Naherwartungen zur Zeit des Heraklios darstellen, sind der *Sefer Zorobabel* und die *Doctrina Jacobi*, welche zeigen, wie das palästinische Judentum apokalyptische

79 LANE, kṯāḇā, S. 195. Beinhaltet sind Zitate bzw. Anspielungen aus Mt 24,42f („Ihr wisst nicht, wann der Herr kommt... Wenn der Hausherr wüsste, wann der Dieb kommt...“), 1Thess 5,2 (vgl. 2Pt 3,10) und Jes 22,13 (zit. in 1Kor 15,32).

80 LANE, kṯāḇā, S. 184.

81 Zu den Naherwartungen unter den Kaisern Anastasios und Justinian s. MEIER, Zeitalter, bes. die Belege S. 65f. Zum Übergang zu anderen Deutungsmustern als dem apokalyptischen nach Ausbleiben der Parusie Christi, u. a. ebd. S. 443–569, und MEIER, Neukonzeption.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Hoffnungen mit Chosrau verbindet[82]. Das babylonische Judentum scheint bereits den persischen Usurpator Bahrām Čobīn in messianischer Erwartung unterstützt zu haben; „eine weitere messianische Erhebung in Babylonien wurde 640 blutig niedergeschlagen“[83]. Auch auf persischer Seite wurde dieser Bahrām übrigens positiv oder negativ in apokalyptischen Zusammenhang gebracht[84]. Ob aber zwischen den apokalyptischen Texten des Westens und den Erhebungen im Osten ein Zusammenhang besteht, kann kaum gesagt werden, da über die babylonischen Juden dieser Zeit praktisch nichts bekannt ist[85].

Auf christlicher Seite, und zwar im Westen, scheint Chosrau umgekehrt mit apokalyptischen Ängsten belegt worden zu sein. Andreas von Caesarea deutet die Johannesapokalypse auf die Perserangriffe des beginnenden 7. Jh.s[86]. Auch das „Leben des Theodor von Sykeon“ scheint eine Erwartung des Falls Roms und der Ankunft des Antichrists aus der Zeit nach 611 widerzuspiegeln, als Cäsarea von Kappadozien erobert worden war. Das „Leben des Georg von Choziba“ fürchtet um 625 den bevorstehenden jüngsten Tag[87]. Im ebenfalls bedrängten Ägypten konnten, so das „Leben des Bischofs von Keft“, die Perser als Vorläufer des Antichrists angesehen werden[88]. In logischer Folge kündigt Theophylakt Simokatta, der sein Werk aber erst nach 628 abschloss, den „Tag ohne Abend“ für die Zeit nach dem byzantinischen Sieg über Persien an[89]. Der Biograph des Märtyrers

82 Zum *Sefer* s. u. 7.2 a; zur *Doctrina* vgl. DÉROCHE, Doctrina, S. 209–11 (sie behandelt die Frage, ob der Prophet der Araber mit Elia, dem Ansager des Messias und Träger des Paradiesschlüssels, identisch sei; die Antwort heißt „nein“, weil Elia im Gegensatz zum Propheten der Araber nicht gewalttätig sei).

83 Beides bei WIESEHÖFER, Persien, S. 287. Zu den jüdischen Versuchen, im Zusammenhang mit den persischen Eroberungen eine eigene Herrschaft zu errichten, s. NEUSNER, History, S. 122f.; zum Jahr 640 auch ebd. S. 129 (nach GUIDIS Chronik).

84 Zu seiner negativen (aber nachträglichen) Darstellung im Zand-ī Wahman Yasn S. KIPPENBERG, Geschichte, S. 60 und 63f: „Wahrscheinlicher aber scheint mir, dass diese politischen Anführer eine gewisse Popularität besessen haben und dass die apokalyptischen Autoren sie aus diesem Grunde in das Drama der Ankunft des Ušyatar eingetragen haben“. Zu seiner positiven Darstellung im persischen Nationalepos (u. a. Bahrām-Čōbīn-Nāmeh, Šāhnāmeh), die eine frühe Vorlage haben muss, s. SHAHBAZI Bahrām.

85 NEUSNER, History, S. 112: „We can be certain of only one fact, that the Jews consistently supported Iran against Rome, both in politics at home and in battle on the frontiers”. Zur Zeit Chosraus II. gab es, wohl wegen der Unterstützung Bahrams VI. 590, keinen Exilarchen der Juden in Babylon (ebd. S. 125f). Schulrektoren gab es dagegen schon; zur den divergierenden Überlieferungen s. ebd. S. 141–45.

86 Zur Datierung vgl. die Edition, WEINRICH, Commentaries, S. xxxiii f.

87 Zu Theodor (dessen Leben erst um 640 verfasst ist, aber dennoch den Fall Cäsareas apokalyptisch zu deuten scheint), und zu Georg von Choziba (wohl um 625 verfasst) s. REININK, Heraclius, S. 82f.

88 FREND, Nationalism, S. 36 (Quelle ist Pisentios von Neft). Die Kopten erwarteten Chosrau demnach nicht, wie man erwarten könnte, als Befreier von Byzanz.

89 Ein „retrospective horoscope“ (*vaticinium ex eventu*) wird dem jungen Chosrau II von Theophylakt in den Mund gelegt: „The Babylonian race (scil. Persien) will hold the Roman state in its power for a threefold cyclic hebdomad of years. Thereafter you Romans will enslave the Persians for a fifth hebdomad of years. When these very things have been accomplished, the

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Anastasios sagt nach 630, seine Generation sei die letzte in diesem Weltalter[90]. 632 veranlasst Heraklios zwangsweise Massentaufen unter palästinischen Juden, was Maximus Confessor in einem Brief wiederum als Zeichen des nahen Endes deutet[91]. Aus dem Osten lässt sich nur ein allgemeiner gefasster Beleg für solche Erwartungen anführen: Im Kloster Izlā spricht Bāḇai der Große als Mönch zu seinem Mitbruder Georg, laut seinem *Leben des Georg* offenbar noch vor 612, von Katastrophen und antichristlicher Versuchung im Sinne von Mt 24[92].

Bei diesen Belegen fällt auf, dass es sich bis auf den Kommentar des Andreas und den Brief des Maximus immer um die Textgattung der Hagiographie handelt. Die meisten sind außerdem *nach* dem Sieg des Heraklios verfasst, und auf byzantinischem Boden, während sich Bāḇais Text nur andeutungsweise auf die Endzeit bezieht. Unter diesen Umständen sind sie mit der (byzanzdominierten) endzeitlichen Heilszeit der syrischen Alexanderlegende in Zusammenhang zu bringen. Sie wurde parallel zu den offiziösen Werken des Georg von Pisidien verfasst, nämlich der *Heraclias* und dem *Hexaemeron*, welche die Ära des Heraklios mit dem siebten Millennium vergleichen[93]. Darf man dann noch von einer religions- und länderüberschreitenden frühen Endzeiterwartung sprechen oder muss man hier vorsichtiger sein? Eine echte Identifizierung des Chosrau mit dem Antichrist durch zeitgenössische Byzantiner oder Syrer scheint sich doch nicht belegen zu lassen[94]. Sodann lässt sich feststellen: all die genannten Erwartungen, die zudem innerweltlich angesiedelt sind, haben politische Ereignisse zum Anlass

---

day without evening will dwell among mortals and the expected fate will achieve power, when the forces of destruction will be handed over to dissolution and those of a better life hold sway", zit. bei KAEGI, Heraclius, S. 182. Dies ist natürlich nach 628 geschrieben. – Ein weiteres *vaticinium*, angeblich von der Gottesmutter um 595 dem Chosrau offenbart, könnte bereits vom Beginn des byzantinischen Rückeroberungszuges (um 626?) stammen, welcher ja im Namen Marias begonnen worden war (s. o. 4.2 b); so REININK, Heraclius, S. 89, mit MARY und MICHAEL WHITBY.

90 Zu Anastasius („Die Heimkehr der Reliquien des Anastasius", verfasst 631/32) s. FLUSIN, Anastase I, S. 104f (Text), ebd. II, S. 329 (Datierung).

91 DAGRON, Bischöfe IV, S. 74.

92 BRAUN, Akten, S. 238f mit Zitat Mt 24,24 und weiteren Anspielungen.

93 REININK, Heraclius, S 84; ders., Das syrische Alexanderlied, S 106f. Die Texte sind alle drei um 630 verfasst; bei Georg von Pisidien sprechen dafür MARY WHITBY und LUIGI TARTAGLIA, gegen DAVID OLSTER; vgl. die Literatur bei KAEGI, Heraclius, S. 220 Anm. 109.

94 Bei UBIERNA, Recherches, S. 3f, findet sich der Satz „la Prise de la Croix par les Perses fut un évènement terrible pour les chrétiens qui trouvèrent en Chosroès une figure de l'Antéchrist". Der erhoffte Beleg dafür bleibt aber aus; wenn in Anm. 31 auf KALEMKIARS Ausgabe der „Siebenten Vision Daniels" verwiesen wird, dann findet sich darin nichts dergleichen (VisDan wird entweder schon um 500, oder erst Mitte des 7. Jh. datiert; KALEMKIAR, Vision, S. 38, deutet der Antichrist auf keinerlei historischen Ereignisse außer den üblichen *topoi*; immerhin zeichnet ihn eine Personbeschreibung als augenkrank, krummfingrig, spitzköpfig u. a.; zur Datierung ferner s. u. 7.2 a). – Unter dem Namen Tubarlaq wird Chosrau II. indirekt, aber auch erst um 630 im syrischen Alexanderlied in die Heilszeitideologie integriert, natürlich als negative Figur (REININK, Heraclius, S. 85–90).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(nicht die zeitgleichen Naturerscheinungen[95]). Zum Teil sind sie sicher der Propaganda zuzurechnen: „In George's work eschatology is made to serve imperial ideology in order to create hopes of a new and better future for the empire after the disasters of the seventh century"[96]. Wenn das so ist, wird man damit rechnen können, dass diese Texte Naherwartungen teilweise erst erzeugen, aber dass sie andererseits nicht ohne bereits vorhandene Naherwartungen möglich sind, die sie nun bewusst bedienen. Wenn Heilsprophezeiungen zur Propaganda um Heraklios' Eroberungszug gehören, dann werden die Untergangsprophezeiungen früher sein. Aber sicher haben wir es hier nicht mit einer homogenen Erwartung der Bevölkerung zu tun.

Unser Text fügt sich gut in diesen Zusammenhang, der zum größten Teil ja nur für den Westen rekonstruiert werden konnte. Wir finden bei Šuḇḥālmāran neben Bāḇai einen weiteren Hinweis für verstreute endzeitliche Stimmung, die sich vielleicht neben politischen Ereignissen auch an kosmischen Erscheinungen festmacht. Aber wir finden eben auch Nüchternheit. Denn es bleibt festzuhalten, dass Šuḇḥālmāran sich von der Endzeiterwartung mancher Zeitgenossen vorsichtig distanziert.

5.5 Schlussfolgerung: Versuch einer Chronologie

Der Vergleich von Buch 1 einerseits und Buch 2, XI-XIII mit Buch 3 andererseits hat gezeigt, dass Šuḇḥālmāran zunächst relativ friedliche Umstände wahrnimmt, dann aber verstärkt die Bedrängnis der Zeit. So darf von einer Veränderung der tatsächlichen Lage in der kirchlichen Landschaft gesprochen werden und der daraus entstehenden Schwächung der Kirche. Die Abfassung des Briefs Buch 3 fällt in unmittelbare Nähe nach der Krise von Nisibis um 596. Die hier teilweise verwendete Kriegsmetaphorik muss auf diese kirchliche Situation bezogen werden; die außenpolitische Lage des Reichs, die sich erst ab 603 dramatisch verändert, darf hintan gestellt werden. Kapitel XIII aus Buch 2 ist, da es ebenfalls aufgewühlte Zeiten reflektiert, aber Buch 6 literarisch vorauszugehen scheint, wohl ebenfalls in die Zeit nach 596 (Krise von Nisisbis), 603 (Beginn der persischen Aggression), oder 612 zu datieren.

95 An Naturerscheinungen sind zwei Erdbeben in Konstantinopel 611 und Ephesus 614 überliefert, die vielleicht die Frage nach dem Zorn Gottes, aber anscheinend nicht nach der Endzeit aufwarfen: KAEGI, Heraclius, S. 61 (zu 611) und 86 (zu 614): „may also have raised apprehensions about divine wrath and possible potents of more terrible events to come". Auf ersteres Erdbeben sowie im folgenden Jahr eine Erscheinung von „wie ein Strahl von Pfeilen" fallenden Sternen bezieht sich auch die Chronik von Seʿert: SCHER, Chronique, S. 527f.

96 REININK, Heraclius, S 84. Gemeint ist Georg von Pisidien. Vgl. ebd. S. 92: „The positive eschatology regarding the empire, as it is reflected in George of Pisidia's work and the *Alexander Legend*, are, in my opinion, reactions to widespread fears for the empire's imminent end".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ein zweites Kriterium neben der Zeitdeutung ist das Anliegen der Mönchsreform. Buch 5, welches besonders an der *regionalen* monastischen Ordnung interessiert ist, wird in die Amtszeit Šuḇḥālmārans als Metropolit fallen, also nach 609, wenn er es nicht vorher im Auftrag seiner Kirchenleitung verfasst hat.

Buch 6 dürfte nach der Disputation 612, näherhin um 615 um die Zeit des Martyriums Georgs verfasst sein. Es reflektiert jedenfalls eine Zeit, in der dem Verfasser das eigene Bekenntnis von Verwässerung und die eigene Kirche von Zersetzung bedroht zu sein scheinen.

Eine Einordnung der anderen Bücher ist schlecht möglich. Buch 1 reflektiert keinen krisenhaften Hintergrund, gibt aber sonst keine näheren Hinweise. Die heitere Stimmung führt vielleicht auf eine Abfassung vor dem Höhepunkt der Krise um die Schule von Nisibis; aber auch nach dieser Krise ist die Aussage aus Buch 1 noch sinnvoll, man hätte es im Vergleich mit der apostolischen Zeit nur mehr mit „Krümeln der Versuchung“ zu tun. Eine Rückbesinnung auf monastische Werte ist immer denkbar. Die auffällige Einführung des ekklesiologischen Begriffs *šawyūṯā* als monastische Tugend lässt Buch 1 außerdem als Teil der Mönchsreform erscheinen[97]. Doch wissen wir nicht, wann diese Reform in Bēṯ Garmai einsetzte. Der dortige Johanneskonvent wurde erst Anfang des 7. Jh.s reformiert, aber die allgemeinkirchlichen Reformbestimmungen der Synoden des späten 6. Jh.s (Synoden Īšōʿyaʰḇs und Saḇrīšōʿs) wurden ja vom Metropoliten von Bēṯ Garmai mit unterschrieben. Abgesehen davon muss Šuḇḥālmāran keineswegs Metropolit gewesen sein, um Buch 1 zu verfassen – es kann im Gegensatz zu Buch 5 auch an die eigene Mönchsgemeinschaft addressiert sein[98]. Dasselbe gilt für Buch 4, das sich wiederum zentralen Themen der Mönchsreform widmet wie Jungfräulichkeit und *stabilitas loci*, und zwar nicht in regulativer, sondern in argumentativer Weise.

Sollte die vorliegende Anordnung der 6 Bücher gleichzeitig die Reihenfolge ihrer Abfassungszeit angeben? Denn die hier gegebenen Datierungsversuche zu Büchern 3, 5 und 6 erweisen sich als chronologisch geordnet. Doch hier ist die Grenze der Rekonstruierbarkeit bereits überschritten.

97 Oder sollte dieses letzte Kapitel über die *šawyūṯā* zugewachsen sein?

98 Fast nur in Kap. XV,5.8–9 von Buch 1 werden als Adressaten „meine lieben Brüder“ (mit „wir“ bzw. „lasst uns“) angegeben (Lane, kṯāḇā, S. 97 u. 81f). Ansonsten wird der Leser in der 2. Pers. *sg.* angesprochen, oder askesewillige Menschen in der 3. Pers. *sg.* Gerade bei der Einheit (*šawyūṯā*), von der dieses Kap. XV spricht, will der Autor also an die Gemeinschaft appellieren – vielleicht eher nicht als Metropolit.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Asket und Eschaton

Teil II

Analyse des „Endzeitbuchs“

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

6 Einheitlichkeit und Quellen des Buchs

6.1 Vorschlag zur Gliederung

Die elf Kapitel von Buch 6 (nach der Nummerierung LANES) lassen sich sinnvoll gliedern, was bereits die Einheitlichkeit des Buchs erkennen lässt. Außer einer Gliederung folgt hier eine knappe Inhaltsangabe.

(i) Kap. I – **Einleitung**: Das erste Kommen Christi: Christus und seine Braut, sein Sieg über Satan, die Kirche, die von Christus eingesetzt wird bis zu seiner Wiederkunft.

(I) Die Gemeinde bereitet sich als Braut durch asketische Übung auf Christus, den Bräutigam vor. Als dieser erscheint, erkennt sie ihn aufgrund seiner Niedrigkeit nicht, obwohl Johannes der Täufer auf ihn als ihren Herrn hinweist. Erst in der Taufe Christi wird er durch die Stimme des Heiligen Geistes als Sohn Gottes identifiziert; es folgt die Überwindung Satans in der Wüste. Endlich, ermutigt durch Christi Wundertaten, lernt die Braut ihm zu vertrauen, während er die Ämter und Sakramente der Kirche stiftet und sich dann verabschiedet, um am Ende wieder zu kommen und sie in sein ewiges Brautgemach zu holen.

(ii) Kap. II bis VI – Der **Antichrist**, menschgestaltiger Satan: Ankündigung, Anzeichen, Wesen und Wirken des Verdorbenen (*aḇīḏā*) sowie die Not der Gläubigen; darunter das matthäische und paulinische Zeugnis zur Endzeit und zum Verdorbenen (II), sowie die Besprechung einer weiteren Quelle über den so genannten Tyrannen (V).

(II) Jesu Belehrung seiner Jünger über das Ende wird anhand von Mt 24 wiedergegeben, ebenso die Ankündigung des Antichrists nach 2Thess 2. Die Zeugung des Antichrists durch das Eindringen Satans in eine „hurende Jungfrau“ wird dargestellt, mit Bezugnahme auf nicht näher genannte „Offenbarungen unter dem Namen der Apostel“. (III-IV) Es folgt eine Charakteristik des Antichrists, welche seinen Anspruch auf Anbetung als Gott und Verehrung als König beinhaltet, und seine falschen Versprechungen den von ihm ausgehenden Gräuel und Gewalttaten gegenüberstellt. (V) Ein längeres Zitat des „seligen Clemens“ beschreibt den Tyrannen und seine Knechte, und wie die Treuen unter ihm leiden. Es wird durch den Hinweis beendet, dass die Leidenszeit auf drei Jahre verkürzt werde. (VI) Eine Liste von Gründen erklärt, warum das Böse sich am Ende ungehindert entfalten darf (Theodizeeproblem).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(iii) Kap. VII und VIII – **Elia**: Sein Auftreten, seine Überführung des Verdorbenen, seine Darstellung des wahren Glaubens.

(VII) Der Prophet Elia kommt von Eden und besiegt den Antichrist in einem Disput und einer Unterweisung an die Menschen, welche zum Teil in der Form eines Credos wiedergegeben ist. Dieses beinhaltet trinitarische und christologische Aussagen. Weil der Antichrist von vielen Anhängern verlassen wird, steigert sich seine Grausamkeit in Raserei, während die Gegenwart Elias den Treuen eine Ruhepause verschafft. (VIII) Einer Liste mit Gründen, warum Elia für diese endzeitliche Aufgabe erwählt wurde, folgt eine kurze Ausführung, dass man den Termin des Endes nicht wissen könne.

(iv) Kap. IX bis XI – Das **Eschaton**: Das zweite Kommen Christi, die Auferstehung zu Gericht und Heil oder Hölle; Bestrafung des abīḏā und Satans, Christus als Hoffnung der Sünder und Mahnung zur Umkehr.

(IX) Mit dem Posaunenschall des Jüngsten Tags geschehen die Auferweckung der Toten und die Verwandlung der noch Lebenden zu einer für alle gleichen Gestalt. Christus erscheint vom Himmel. Der Vernichtung des Antichrists „durch den Hauch seines Mundes“ schließt sich eine Reflexion über dessen böses Wesen an. Die Menschen beten Christus an, welcher mit dem Gericht nach Mt 25 beginnt. Die Treuen werden „nach oben“ gebracht, (X) während die Ungerechten der ewigen Strafe zugeführt werden. Dazu gehört die Bestrafung des Satans, die besonders begründet wird. Es folgt eine Ausführung, dass Sünder durch Umkehr auf Rettung hoffen dürfen, da Gott seine Liebe durch den Kreuzestod Christi erwiesen habe. Hier finden sich weitere christologische Bestimmungen. (XI) Ein „Höllenlied“ wird zitiert und kommentiert, welches unter anderem die Zeitlosigkeit des Jenseits, das Feuer und den Höllenwurm thematisiert. Das Buch endet mit einer Ermahnung zur Umkehr.

Der Zusammenhang dieser Blöcke untereinander ist teilweise durch verbindende Angaben gewährleistet: „An einem jener Tage…“ zu Beginn von Block (ii), und „zu gerade diesem gebeutelten und erschütterten Zeitpunkt…“ zu Beginn von Block (iii). Block (iii) ist auch deutlich als Reaktion auf (ii) erkennbar. Block (iv) geht auf (iii) kaum ein (Elia ist nur noch marginal erwähnt), löst aber die Ankündigung der Wiederkunft aus (i) ein, sowie die angekündigte Bestrafung des Antichrists *und* des Tyrannen aus (ii). Damit handelt es sich um eine Sinneinheit, die sich an eine hergebrachte heilsökonomische oder eschatologische Abfolge hält[1]. Die literarische Einheitlichkeit mit ihren wenigen Ausnahmen ist im Folgenden näher zu zeigen. Alle ihre Merkmale können gleichzeitig als Abgrenzungskriterien zum vorhergehenden Buch 5 gelten, welches mit seinen Kanones und Regelungen des

1 Dazu s. u. 7.3 (d); zu den Abweichungen Kap. 7.3 (d) und 8.5 bis 8.8.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Klosterlebens einen völlig anderen Charakter hat[2]. Buch 6 enthält auch Texte fremden Ursprungs, die aber als Teil der Komposition integriert sind. Dies gilt vor allem für Bibelzitate[3]; ferner für einen deutlich als Zitat markierten eschatologischen Text (s. u. 6.2), für eine wahrscheinlich aus Zitaten kompilierte Liste (s. u. 6.3) und für weitere nicht als Zitat markierte Fragmente (s. u. 6.4).

6.2 Das Endzeitbuch als Einheit

Zusammenhalt und Einheitlichkeit ergeben sich neben der erwähnten Abfolge auch (a) durch die planvolle Verteilung von Stoffen auf die verschiedenen Abschnitte, (b) durch die Verteilung des Tempusgebrauchs, sowie (c) eine gewisse Kapitelgliederung. Dies gilt allerdings nicht für die Kapitelüberschriften selbst, welche sekundär sind (ebd.).

a) Organisation der Inhalte

Dass der Text als Gesamtkomposition angelegt ist, zeigt sich am Deutlichsten in der Stoffverteilung sowohl der Eschatologie als auch der Christologie, sowie der Inhalte von Mt 24 und 25.

Die Themen werden dabei sehr unregelmäßig gewichtet und teilweise etwas zerstreut dargestellt. Das Buch enthält aber die wesentlichen Merkmale des Weges Christi in der Welt und zum Vater bis hin zum Jüngsten Tag, und genauso den Heilsweg seiner Kirche in der Welt bis zum Ende der Zeit. Was die Kirche betrifft, ist das ihre Annäherung an Christus (I,1) und ihre Erkenntnis seiner Gottheit (I,4) bis hin zur Verbündung mit ihm, mit ihren Ämtern, ihren Sakramenten und ihrem Auftrag (I,5), sodann ihrer Not und ihrem Martyrium (II-VI) und ihrer Errettung zunächst durch die Lehre des Elia (VII,2.7) und dann durch die Auferstehung (IX,1–2) und die Vergeltung ihrer Treue (IX,5). Was Christus betrifft, ist das seine Präexistenz (VII,4), sein erstes Kommen in Niedrigkeit (I,2–3), seine Taufe (I,3), sein Sieg über den Satan (I,5), sein Wirken, seine Unterweisung und Einsetzung der Kirche (I,5), sein Tod (X,7–8), seine Auferstehung (VII,3), seine Himmelfahrt (I,5 mit VII,4) sowie sein zweites Kommen an seinem Tag (IX,1–2) mit seinem Siegeszug (IX,3.6) und seinem Gericht über die zur Linken (IX,7) und zur Rechten (X,1–3) und über den Verdorbenen (X,4). Zusätzlich erfährt die dogmatische Christologie eine wenigstens kursorische Darstellung, vom Gedanken der Kondeszendenz (I,2–3) bis zum trinitätstheologischen Credo (VII,4) sowie einer

2 Dazu s. o. 4.4 (e).

3 Der Übersetzung im Anhang sind die biblischen Referenzstellen der Zitate und Anspielungen (mit „vgl." gekennzeichnet) beigefügt. Wie bereits LANE, Well of Life, feststellt, kann nie genau gesagt werden, wann Šuḇḥālmāran seine Pšiṭṭā-Vorlage wörtlich zitiert, wann nur aus dem Gedächtnis, so dass nichts Näheres über die Vorlage gesagt werden kann. Gerade die verwendeten Verse aus Mt 24 werden teils verkürzt wiedergegeben, teils aus den lukanischen Parallelstellen bereichert. Es kann aber gesagt werden, dass letztere Textharmonisierungen nicht in Anlehnung an das Diatessaron, wie es bei Ephrem überliefert ist, geschehen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Skizzierung der Zweinaturenlehre (X,6) und der Soteriologie als der Erläuterung, wie durch Christus Heil widerfährt (X,6–8; auch IV,1).

Diese Auflistung spiegelt nicht wider, dass so wichtige Inhalte wie die Auferstehung (IV,1) und Himmelfahrt (I,5) Christi nur in ganz kurzen Formeln auftauchen (beides auch im Credo VII,3) oder die Sakramente der Kirche nur im Vorübergehen erwähnt werden (X,6 mit I,4 u. 5). Aber gerade wenn beispielsweise der Kreuzestod beim irdischen Leben Christi (I) fehlt, dann aber in der Darstellung der Soteriologie am Ende (X) entfaltet wird, lässt das eher auf eine planvolle als eine zufällige Aufteilung schließen. Wir haben es mit einer bewussten Gestaltung des Textes zu tun, und auch die starken Akzentuierungen sind als eine solche bewusste Gestaltung zu erklären.

Eindeutiger noch zeigt sich diese Vorgehensweise im Einsatz biblischen Materials. Šuḇḥālmāran verwendet aus den Evangelien außer einigen Einzelzitaten[4] hauptsächlich die Kap. 24 und 25 des Matthäusevangeliums sowie aus der neutestamentlichen Briefliteratur vorwiegend die eschatologischen Verse der beiden Thessalonicherbriefe[5] 1Thess 4,6; 5,2; 2Thess 2,3–8. Die ausgewählten Verse aus Mt 24 werden zwar weitgehend in Kap. II,1 am Stück zitiert oder zusammengefasst (in veränderter Reihenfolge: Mt 24,1.3–4.6–7.24.12. 10.4.23.27), aber manche Passagen werden ausgelassen, um an passender Stelle angewandt zu werden (Mt 24,22 in V,4; 29 in IX,1; 30 in IX,3; 42f in XI,3; Mt 25,1ff in VIII,2 und bereits I,1[6]; 24 in XI,7; 26 in VI,1; 41 in X,1). Durch diese sparsame Aufteilung des Materials wird praktisch kein Vers mehr als einmal zitiert. So wird Mt 24–25 fast zu einem zweiten Grundgerüst für Buch 6.

Auch die Thessalonicherbriefe spielen strukturell eine Rolle. Es wird nicht nur Material aus den erwähnten Versen 2Thess 2,3–8 über die Darstellung des Antichrists verteilt (Verse 3.6–8a.9a in II,2; 4 in III,1; 8b in IX,3), sondern es entpuppt sich 2Thess 1,4–10, obwohl unzitiert, als implizite paränetische Grundstruktur des ganzen Textes. Während Mt 24f materiale Inhalte vorgibt, stellt diese Passage, auf die nur einmal angespielt wird, eine intentionale Struktur zur Verfügung, geradezu einen *plot* für den Ablauf der Endzeitereignisse. Sie sei daher hier vollständig wiedergegeben. Dafür, dass Šuḇḥālmāran der Paulustext vor Augen stand, spricht nicht zuletzt, dass er aus der unmittelbaren Umgebung zwischen den anderen zitierten Texten 1Thess 4 und 5 und 2Thess 2 stammt. In 2Thess 1 ist zu lesen:

> „[4]Darum rühmen wir uns euer unter den Gemeinden Gottes wegen eurer Geduld und eures Glaubens in allen Verfolgungen und Bedrängnissen, die ihr erduldet, [5]ein Anzeichen dafür, dass Gott recht richten wird und ihr

4 Mt 3,14.17; 5,17; 28,20; Mk 13,35; Lk 17,21; Joh 3,16; 15,13.

5 In dieser Arbeit wird auf die beiden Thessalonicherbriefe der Einfachheit halber meist unter dem Namen des Paulus Bezug genommen, wie Šuḇḥālmāran es selbst tut. Ansonsten wird 2Thess nach WOLFGANG TRILLING und gegen GREGORY C. JENKS und JOSEF SCHMID mehrheitlich als deuteropaulinisch angesehen; vgl. KOWALSKI, Antichrist, S. 77f mit Anm., und zwar u. a. wegen der unterschiedlichen Eschatologie der beiden Briefe.

6 Zum Verhältnis des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen zur Braut-Christi-Symbolik s. u. 8.9.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> gewürdigt werdet des Reiches Gottes, für das ihr auch leidet. [6]Denn es ist gerecht bei Gott, mit Bedrängnis zu vergelten denen, die euch bedrängen, [7]euch aber, die ihr Bedrängnis leidet, Ruhe zu geben mit uns, wenn der Herr Jesus sich offenbaren wird vom Himmel her mit den Engeln seiner Macht [8]in Feuerflammen, Vergeltung zu üben an denen, die Gott nicht kennen und die nicht gehorsam sind dem Evangelium unseres Herrn Jesus. [9]Die werden Strafe erleiden, das ewige Verderben, fern vom Angesicht des Herrn und von seiner herrlichen Macht, [10]wenn er kommen wird, dass er verherrlicht werde bei seinen Heiligen und wunderbar erscheine bei allen Gläubigen an jenem Tage; denn was wir euch bezeugt haben, das habt ihr geglaubt."[7]

Hier werden die Bedrängnisse der Gläubigen nicht nur gewürdigt, sondern in den Zusammenhang der Wiederkunft Christi und des göttlichen Gerichts gestellt. Das „Heilmittel" wird sowohl in der Vergeltung des Unrechts bestehen als auch in der Ruhe der Gerechten. Strafe heißt Gottesferne, Lohn heißt Verherrlichung; Grundlage für das Maß der Vergeltung ist Ungehorsam respektive Glaube. Diese Themen finden sich in Buch 6 wieder; dafür sei auf obige Inhaltsangabe verwiesen und auch die Untersuchung der Einzeltraditionen v. a. unten in Kap. 8.4 bis 8.7. Eine detaillierte Darstellung des Skopus von Buch 6 wird zusammenfassend in Kap. 9.1 erfolgen.

Es sei darauf hingewiesen, dass innerhalb dieses Rahmens natürlich auch andere Stoffe einen Platz finden, z. B. der „Tyrann" alias Satan, die Eliatradition, sowie die Überlegungen zur Unterwelt bzw. zur Hölle.

b) Tempus

Der Tempusgebrauch ist ein weiteres Merkmal, das dem Buch Einheitlichkeit verleiht. Eigentlich handelt es sich um eine *tempuslose* Verwendung von Nominalsätzen für alles, was das „Eschaton" betrifft. Als Prädikate sind dann bloße Partizipien verwendet; tempusanzeigende Kopulae werden höchst sparsam eingesetzt[8]. Dies wird besonders augenfällig bei Sätzen wie „das, was ganz zuletzt ist" statt „sein wird" (*hāwīn*)[9]. Nur bei den aufs Eschaton bezogenen Bibelzitaten und einem

7 Vers 9b übersetzt Luther das *ἀπό τοῦ προσώπου τοῦ κυρίου* (Pšiṭṭā: *men parṣōpā ḏ-alāhā*) „vom Angesicht des Herrn *her*", oder einfach „durch Gott"; das hier gewählte „*fern* vom Angesicht" folgt neueren Übersetzungen, sowie der Auffassung des Šuḇḥālmāran in seiner Anspielung LANE, kṯāḇā, S. 192: „Was härter ist als dies, das ist, dass der Mensch *fern* von unserem Herrn sein wird und seines Anblicks beraubt".

8 LANE, Book, hat deshalb in seiner Übersetzung gelegentlich, bei fehlender Vokalisation, Partizipien *m. sing.* als AK-Formen *m. sing.* aufgefasst. Aber durch den Kontext ergibt sich meist eindeutig, dass es Partizipien sein müssen. Die Kopulae können aus dem einfachen Grund fehlen, dass an den Anfang der Darstellung die Bibelzitate mit ihren PK-Formen gesetzt sind. Diese stellen die einzigen echten Futurformen im Text dar. Es scheint sogar, dass der Kopist von BM Or 6714 manche Partizipien als AK-Formen aufgefasst hat, da er die Überschrift zu Kap. VIII sinnwidrig mit einer AK-Form verschreibt „weswegen der selige Elia erschien" (*etglī*). Es dürfte hier M20N „erwählt wurde" (*etḇḇī*) ursprünglich sein.

9 LANE, kṯāḇā, S. 173.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

weiteren Zitat bleibt die PK-Form für das Futur erhalten, danach kehrt Šuḇḥālmāran gleich wieder zu seinem Partizipialstil zurück[10]. Er verzichtet auch fast immer auf Sätze mit dem Verbaladjektiv *ʿattīḏ* (zukünftig). Wechselweise würde man die Partizipien je nach dem Kontext gerne manchmal mit Präsens, manchmal mit Futur übersetzen. In der unten beigefügten Übersetzung wird aber hier immer Präsens wiedergegeben, um diesen Sachverhalt ins Bewusstsein zu rücken. Dieses Konzept hält Šuḇḥālmāran bis auf drei einleuchtende Ausnahmen durch[11]. Wo weitere PK-Formen in Nebensätzen auftreten, haben sie finale oder konsekutive Bedeutung[12].

Es scheint bei den Ostsyrern üblich gewesen zu sein, sich mit einer Projektion des Eschaton in die Zukunft zurückzuhalten[13]. Einen Satz wie „In jener Zeit wird der Sohn des Verderbens herauskommen" (*neppōq*) bei Ps-Methodius über ein halbes Jahrhundert später[14] schreibt Šuḇḥālmāran nicht, er würde *nāpeq* verwenden. Zwei Erklärungen für die Verwendung dieser Partizipialsätze sind wohl zu berücksichtigen: (1) eine allgemeine sprachliche Entwicklung, in welcher die PK-Formen gegenüber der biblischen Ausdrucksweise zurückgedrängt bzw. für Nebensätze mit finaler o. ä. Bedeutung reserviert werden; (2) die Absicht, das

10 Der Satz Lane, kṯāḇā, S. 172, „und er wird über sich selbst die Nachricht seiner Göttlichkeit und seiner Herrschaft verbreiten" paraphrasiert den letzten Teil des Pauluszitats, welches direkt vorausgeht; das Futur in PK-Form ist also auch noch als biblisch zu werten. Der Satz ebd., S. 180, „es werden sich auch die heiligen Engel über den Dienst des Elia genauso freuen (*nḥaddūn*) wie über den des Johannes" gehört zur Liste mit Zitaten (s. u. 6.3).

11 Lane, kṯāḇā, S. 181: „Denn an ihm wird die Gerechtigkeit die Kraft der göttlichen Geduld und Milde erweisen. Und er wird ohne Entschuldigung sein". Dies ist noch Teil des Credo des Elia, gehört also wieder nicht in den narrativen Duktus. – Ebd. S. 185: „Denn [nur] etwas, in dem das Geschaffensein in keiner Weise fehlt, wird zu Nichts vergehen". Hier liegt ein allgemeingültiger Satz vor, der logisch ein Futur verlangt. – Ebd. S. 196: „Damit aber die Schrecken des Todes und des Endes nicht auf uns kommen, werden wir auch aufgenommen werden vom Ort der Langmut, der oben ist." Hier liegt ein paränetischer Kontext vor, wo Šuḇḥālmāran direkt seine Adressaten anspricht.

12 Insbesondere Lane, kṯāḇā, S. 177, liegen sehr viele PK-Formen vor, alle mit parataktischem w- angebunden, die durch Lanes Textaufteilung als selbstständig aufgefasst werden. In Wahrheit hängen sie aber alle von dem einen Satz ab „dabei ist ihm erlaubt, diese seine [Taten] eine gewisse Zeit lang auszuführen, ... auf dass...". Der ganze Absatz versteht sich, wie es auch die Überschrift nahe legt, als Begründung, den *aḇīḏā* gewähren zu lassen. Er wird formal beendet durch die Zusammenfassung „So ist die Einsicht der Weisen und die Überlieferung der Treuen...". Diese PK-Formen sind also final, nicht futurisch aufzufassen.

13 Jedenfalls sind die Homilien des Ephrem zum Thema, ebenso die des Narsai, in derselben Form gehalten, also Partizipialstil fast ohne Kopulae, im Gegensatz zur Vorgehensweise der Pšiṭṭā. So überträgt z. B. Narsai die AK-Form der neutestamentlichen Himmelreichsgleichnisse, wo er sie auf das Eschaton hin auslegt, ins bloße Partizip. Vgl. z. B. Siman, Narsai, S. 13 (zu den klugen und törichten Jungfrauen), *ʾṯā ḥaṯnā* gegenüber *l-emaṯʸ āṯē*; ebd. *ʿalʸ ʿam ḥaṯnā ḥakkīmāṯā* gegenüber *ʿālīn ba-lmēn rawmā*, oder S. 50 *lā ʰwā purʿānā* gegenüber *l-ḥarṯā hāwyā hāḏē*. Ganz auffällig auch das Credo der Synode von 585, wonach Christus mit demselben Tempus (wieder) „kommt" (*āṯē*) wie der Hl. Geist (immer) vom Vater „ausgeht" (*nāpeq*: vgl. Chabot, Synodicon, S. 133).

14 Zitat Nau, Révélations, S. 431 (syr.)/440 (frz.); als Datierung wird meist nach 691 angenommen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wesen des Antichrists, des Elia, oder des Gerichts auf grundsätzliche theologische Weise zu reflektieren ohne das Interesse einer zeitlichen Einordnung[15]. Letzteres dürfte umso mehr einleuchten, wenn man sich bewusst macht, dass die erwähnten Ausnahmen mit PK-Form bei Šuḇḥālmāran jeweils eine Redeform darstellen, die den narrativen Duktus unterbricht (Credo, Axiom, Paränese). Ähnlich tritt in den ektenischen und doxologischen Einschüben (s. u.) natürlich der Imperativ oder der Nominalsatz in den Vordergrund. So kann der durchgehende grammatikalische Haupttyp der Partizipialsätze als weiterer Hinweis auf die einheitliche Gestalt des Buchs angesehen werden.

AK-Formen kommen natürlich in den Passagen vor, die auf die Vergangenheit zurückblicken, insbesondere das irdische Auftreten Christi (Kap. I), sodann in Nebensätzen, wo eine Konjunktion es erfordert, sowie an Stellen, die als Futur exakt aufzufassen wären, wenn das Partizip des Hauptsatzes als Futur aufgefasst würde.

c) Kapitel und Überschriften

Die Zählung von elf Kapiteln geht auf LANE zurück. Wie der Vergleich mit den Manuskripten zeigt (BL Or. 6714 und M20N), deutet der Herausgeber zunächst die zehn vorhandenen rubrizierten Textstellen als Kapitelüberschriften. Dem fügt er noch einen elften Satz als Überschrift zu seinem Kap. V hinzu, der in seinem Original nicht rubriziert ist (fol. 63v). Dass dieser Satz im Manuskript recht auffällig mit etwa 1 cm horizontalem Abstand vom vorhergehenden Satz derselben Zeile abgerückt ist, und zudem mit einem *ʿal* (über) eingeleitet ist wie einige der anderen Überschriften, veranlasste LANE offensichtlich, hier ebenso einen Kapitelbeginn zu sehen. Es ist allerdings anzumerken, dass die vorliegende Stelle sich von den anderen nicht nur farblich, sondern auch grammatikalisch unterscheidet. Jene bilden elliptische Sätze mit *ʿal* („über die erste Offenbarung" etc.), was im vorliegenden Fall nicht unbedingt zutrifft. Denn dieser Satz kann ohne weiteres mit dem nachfolgenden zu einem syntaktisch vollständigen Satz verbunden werden: „Über die Dinge... sagt der selige Clemens..."[16]. Unter diesem Gesichtspunkt sind nur zehn Kapitel zu zählen. Zu dieser Ungenauigkeit in der Edition tritt das Problem, dass die übrigen, vom Manuskript vorgegebenen Kapitelüberschriften *untereinander* nicht homogen sind (s. u.). Daher ist zunächst nach einem anderen Kriterium für die Gliederung in Kapitel zu suchen.

Eine textimmanente Untergliederung des Textes erfolgt durch kurze Schlussdoxologien, welche Sinnabschnitte erzeugen und dem gesamten Text ein gleichmäßiges Gepräge verleihen, auch wenn die Abschnitte von recht unterschiedlicher Länge sind (zwischen zwei und neun Paragraphen vergleich-

15 Konzeptionelle Hintergründe wie etwa eine präsentische oder gar „zeitlose" Eschatologie sind nicht anzunehmen, auch wenn die Ausführungen zur verinnerlichten Höllen-Vorstellung in diese Richtung zielen; s. u. 8.7 (c). Auf eine präsentische Eschatologie im Sinne einer Naherwartung kann aus dem Grund nicht geschlossen werden, dass dann der Autor die noch nicht erfüllten Aspekte des Endes dennoch weiterhin in PK-Form hätte stehen lassen müssen.

16 Die Edition legt stattdessen als Übersetzung nahe: „Über die Dinge... Der selige Clemens sagt..."

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

barer Länge in LANES Zählung). Sie lassen die behandelten Themen jeweils in einen kurzen Moment der geistlichen Besinnung münden und haben den Effekt, dass der Leser in diesem Sinne innehält. Die Doxologie lautet immer – den Namen des Autors assoziierend – *šuḇḥā lāḵ* (Ehre sei Dir). Sie ist variabel erweitert durch Seligpreisungen, Anrufungen und Epitheta für Christus oder Gebetsbitten an ihn. Diese wiederum nehmen den Inhalt des jeweils vorhergehenden Abschnitts in Form von aussagekräftigen Bildern organisch auf, welche meist im gesamten Text einmalig sind[17]. Sie sind keine Zusammenfassungen und werden ihrerseits vom weiteren Text nicht aufgenommen. Nach dem Kriterium der Doxologien wären in BL Or. 6714 ebenfalls nur zehn Kapitel zu zählen, weil vor Kap. V eine solche fehlt. Da die Doxologien für den Fortgang des Texts zwar nicht notwendig sind, aber ihn auch nicht stören und sich organisch einfügen, können sie als ursprünglich betrachtet werden.

Nur einmal erfolgt am Anfang eines Kapitels ein von zwei kürzeren Doxologien[18] umrahmter Einschub, nämlich vor Kap. IV, so dass er die Kap. II bis V mit ihrem düsteren Inhalt etwa in der Mitte unterbricht und damit etwas leichter macht. Der Einschub handelt von einer doppelten Bedeutung des Kreuzestodes Christi, einerseits für die „Bösen", andererseits für die „Guten". Es scheint sich nicht um ein Zitat zu handeln, das einen neuen Gedanken einführt, auf welchen dann in auslegender oder sonstiger Weise eingegangen werden würde, wie es bei den drei tatsächlichen Zitaten der Fall ist (s. u. 6.2 bis 6.4). Es ist stattdessen darin von „diesem Schwätzer" die Rede, was nur durch Rückbezug auf III,2 zu erklären ist, also von außerhalb des Einschubs her. Daher dürfte nicht von einem Versatzstück, sondern von einer Hervorhebung des Autors auszugehen sein, deren Sinn in einer Unterbrechung der Schilderung des Antichrists zu sehen ist: Die Leserschaft wird daran erinnert, dass noch eine größere Macht als die des Antichrists wirksam ist, und die beiden außerregulären Doxologien kennzeichnen und unterstreichen dieses Ansinnen.

Die Kapitelüberschriften geben dagegen mehr oder weniger genau die vorfindlichen Inhalte wieder, was sich manchmal erst auf den zweiten Blick zeigt. Ausnahme ist auch hier die Überschrift zu Kap. V: Von den in der „Überschrift" genannten *Kindern seines Feuers*, sowie *denen, die auserwählt sind, die Wahrheit unseres Herrn zu verkünden*, ist im Kapitel nichts zu lesen[19]. Sehr wahrscheinlich beziehen sich diese Worte auf die Vorlage, aus welcher hier auszugsweise zitiert wird (s. u. 6.2 zum Clemenszitat). Andere Überschriften verschieben im äußersten Fall nur

17 Deutlich z. B. in Kap. I, in welchem von der Hochzeit der Gemeinde mit Christus die Rede ist und welches mit einer Seligpreisung der einstigen Gäste dieser Hochzeit endet, oder Kap. V, wo die Bedrängnisse unter dem Antichristen geschildert werden, mit der abschließenden Seligpreisung derer, die das nicht erleben müssen und derer, die es erleben und überstehen.

18 LANE, kṯāḇā, S. 173: „Ehre der Langmut deiner Güte"; „Ehre sei Deiner Vorhersehung, die voll Gnade ist".

19 Natürlich ist von den hier gemeinten Anhängern des Bösen und von den Auserwählten (nach Mt 24,22) im Kapitel die Rede, aber die hervorstechenden Wörter „Feuer" und „verkünden" erscheinen dort nicht mehr.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

den Akzent. Auch die Reihenfolge gerät innerhalb der Überschrift manchmal durcheinander, offenbar weil ein wichtig erscheinendes Detail noch nachgetragen wird (*über die Mysterien* Kap. III, am Schluss genannt, aber bereits Abschnitt 1 betreffend; *Versammlung der Heiligen* Kap. VII, am Schluss genannt, aber bereits Abschnitt 3 betreffend), oder weil der Skopus des Kapitels an den Anfang gestellt wird (*Reue* Kap. X, erst Abschnitt 9 betreffend). Diese Ungenauigkeiten lassen erste Zweifel aufkommen, ob die Überschriften vom Verfasser selbst stammen können oder ob nicht ein Kopist, bevor er jeweils ein Kapitel abschrieb, eine Zusammenfassung versuchte oder zumindest eine vorfindliche Zusammenfassung ergänzte.

Zwei der Überschriften beziehen sich jedoch auf das bezeichnete und das nachfolgende Kapitel *gemeinsam*, obwohl dort noch eine Zwischenüberschrift folgt: Für Kap. IV wird angekündigt *Über seine Grausamkeit und seine Härte zu allen Menschen. Und darüber, was er die Treuen ertragen lässt.* Soweit entspricht das dem nachfolgenden Inhalt. Aber die weitere Ankündigung *Und die Überlieferung über ihn, und das Aussehen, in welches der Böse seinen Betrug hüllt* wird erst in Kap. V eingelöst, wo wie oben beschrieben ein Zitat unter dem Namen des Clemens beginnt – eben die besagte *Überlieferung*. Die Auslegung Šuḇḥālmārans zu diesem Clemenstext (s. u.) in Kap. V konzentriert sich dann auf die Nöte der Menschen und die Möglichkeit durchzuhalten und passt auch eher zum Thema des *Ertragens* aus der vorhergehenden Überschrift zu Kap. IV als Kap. IV selbst. So verstärkt sich der Eindruck, dass die Entscheidung des Herausgebers, Kap. V von Kap. IV zu trennen, nicht sinnvoll war.

Ähnlich Kap. VII. Es ist u. a. mit dem *Offenbarwerden des seligen Elia*, dann seiner Lehre und seinem Tun, und dann dem *Kommen des Elia* und der Frage nach dessen Zeitpunkt überschrieben. Diese Reihenfolge erscheint unsinnig und findet sich auch im Kapitel so nicht. Dafür besteht das nachfolgende Kap. VIII aus einer Liste von *Gründen* der Erwählung Elias (zu dieser s. u. 6.3) mit der angefügten Antwort auf die Frage nach dem *Wann*. Das heißt, dass die Überschrift zu VII auch Kap. VIII mit einschließt. Kap. VIII hat demnach nur eine knappe Unterüberschrift, die eine Liste einleitet und gar nicht das ganze Kapitel und wohl älter ist als die anderen Überschriften. So entsteht, ähnlich wie bei Kap. IV und V, auch bei VII und VIII der Eindruck, dass es sich ursprünglich um ein einziges Kapitel handelte. Diese Vermutung wird dadurch unterstützt, dass nur in BL Or. 6714 Kap. VII mit einer Doxologie endet, nicht aber in M20N. Es ist anzunehmen, dass hier M20N ursprünglicher ist und dann eigentlich nur noch neun Kapitel zu zählen sind[20].

Die Formulierungen der Überschriften sind im Wesentlichen einheitlich. Sie beinhalten alle eine mehrgliedrige Themenstellung, die entweder mit *ʿal* (über) beginnt, oder mit einem Fragewort. Die Ausnahme in Kap. II, wo *Hinweise* angekündigt werden, hat eine ausreichende Begründung, da das Kapitel mit

20 Wahrscheinlich verhält es sich ähnlich mit Kap. X und XI, denn auch zwischen diesen beiden fehlt in M20N eine Doxologie, und auch hier kommt relativ weit vorne in Kap. XI ein Zitat zu stehen. Also auch hier eine Überschrift, die ursprünglich nur zum Höllenlied (s. u. 6.4) gehört, wenigstens teilweise? Würde dies zutreffen, wären nur noch 8 Kapitel zu zählen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ausgiebigen Zitaten beginnt, ähnlich wie die Überschrift zu Kap. V. Die Überschrift zu VIII *Weswegen der selige Elia erschien* ist als einzige eingliedrig. Sie ist auch als einzige zwingend für das weitere Textverständnis und bezieht sich nur auf den direkt folgenden Antwortenkatalog, nicht auf das ganze Kapitel. Das fügt sich zu der Feststellung, dass die Überschrift zu Kap. VII sich auch auf Kap. VIII bezieht.

Schließlich ist der Textfluss zu betrachten. Da die Kapitelüberschriften fast immer auf eine Schlussdoxologie folgen (außer Kap. V), werden sie nicht als störend empfunden, sondern erleichtern sogar den Wiedereinstieg in den fortlaufenden Text. Andererseits sind Kohäsion und Kohärenz der Kapitel zueinander auch ohne die Überschriften gegeben. Die Kapitel wären dann durch die Doxologien nur so kurz unterbrochen, dass die Wiederaufnahme des Fadens ohne weiteres möglich ist: An die Abschiedsworte Jesu Kap. I fügt sich mit Zeitangabe seine Endzeitrede an Kap. II (*an einem jener Tage*); an *er* (II,3) schließt *ihn* an (III,1); auf die Zeit der freien Machtausübung des Verdorbenen (VI,4) bezieht sich der *gebeutelte Zeitpunkt* (VII,1); auf den *Tag des Herrn* (VIII,2) bezieht sich der *große Tag* (IX,1); auf die Herrlichkeit derer zur Rechten (IX,7) bezieht sich *all diese Dinge* (X,1). Hier stört die Überschrift den Textfluss, denn das *all diese Dinge* meint ja nicht das *Furchterregende*, wie es die Überschrift zu X erwarten ließe. An den anderen Kapitelanfängen setzt ohnehin ein neues Thema ein.

Nachdem es keinen Grund gibt, die Ursprünglichkeit der Überschriften als zwingend anzusehen, aber zweierlei Unregelmäßigkeiten festzustellen sind (die Ungenauigkeit einiger Überschriften und die letztgenannte Textstörung durch eine Überschrift), wird man folgern können, dass sie in diachronischer Hinsicht nicht zum ursprünglichen Text gehören. Nur die „Überschriften" zu Kap. V und VIII dürften der ursprünglichen Schicht angehören. Nur weil die Edition bereits vorliegt, wird die Kapitelzählung LANES beizubehalten sein.

6.3 Pseudo-Clemens: Rekonstruktion eines Fragments

Einen guten Teil von Kapitel V markiert Šuḇḥālmāran als Zitat des „seligen Clemens"[21]. Das Desiderat, hierfür einen Ursprung oder eine Parallelüberlieferung zu finden, muss offen bleiben. Immerhin kann das Fragment weitgehend rekonstruiert werden. Dies ist nur dadurch einzuschränken, dass hier nicht anders als bei den Bibelzitaten ein etwas freier Umgang Šuḇḥālmārans mit seiner Quelle einzukalkulieren ist. Formale (s. u. b), inhaltliche (c), sowie funktionale (d) Kriterien stellen jedoch unseren Versuch auf eine gute Basis, das genaue Ende des Textes ausgenommen. Es handelt sich um zwei Textblöcke, deren einer (A) den *Tyrannen* als endzeitliche Gestalt vorstellt (V,1–2) und deren zweiter (B) die bis zuletzt *Treuen* den *Anhängern des Tyrannen* gegenüber stellt (V,3). Beide Blöcke

21 Es wäre an Clemens von Rom oder Clemens Alexandrinus, kaum an einen dritten Clemens zu denken. Von beiden ist dieser Text nicht überliefert. Zur Provenienz s. u. (e).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dürften unvollständig zitiert sein. Sie tragen im Gegensatz zum sonstigen Werk einen leicht apokalyptisierenden Charakter.

Die Analyse des Fragments innerhalb seines Kontexts wird auch für die Intention Šuḇḥālmārans in seinem ganzen Buch 6 erhellend sein.

a) Text

Es folgt der Text des Fragments im Kontext von Kap. V. Die Passagen, die vermutlich nicht der Vorlage zugeordnet werden können, sind kursiv gesetzt. Die Nummerierung ist neu eingefügt.

(A)
Wehe [*lam*] vor den Knechten des Tyrannen!
Er hasst alles aufrechte Leben.
Wenn er auch selbst ein Flüchtling ist,
ein Vertriebener und vom Herrn Geschlagener,
(1) kann er [doch] diese Dinge gegen den Treuen tun
durch seine Schliche und Fertigkeiten,
und durch üble Hinterhalte,
die seine Täuschung vervollständigen;
(2) er bemüht sich zu vernichten,
was nie vergeht,
und den Leben spendenden Namen auszulöschen,
der unauslöschlich ist,
(3) auch durch Erfindung von Qualen und Plagen,
die er unter den Kindern der Finsternis hervorquellen lässt,
und durch Illusionen und Phantasien,
die er seine Priester lehrt, um seine Bosheit zu vollenden.
(4) Sie sind der Wahrheit unterlegen durch uns,
aber genieren sich nicht;
sie sind besiegt,
aber schämen sich nicht seiner Dreistigkeit und seines Massakers,
(5) dessen, der bei ihnen fleißig
ihr Verderben betreibt
und der durch all dies zu siegen
versucht.
(6) Wer kann seiner kommenden Gewaltsamkeit widerstehen
und der Bosheit des Tyrannen,
wenn ihm erlaubt wird, auf der Höhe der Macht zu sein
und all seine Schlechtigkeit zu demonstrieren, ohne zurückgewiesen zu werden?
(7) Die Erde erbebt täglich unter ihm,
die Gestirne verfinstern sich täglich.
Und der Himmel hält den Regen zurück
und die Wolken senden keinen Tau herab.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(8) Und alle Wesen der Schöpfung sind beunruhigt
und betrübt.
Und die Heiligen des Höchsten sind in Not
und sturmgebeutelt,
(9) und die oberste Ordnung der Geistwesen erbittert über seine Bosheit,
und Trauer herrscht über alle Tugendhaften.
Und sie heben den Finger und fragen nach dem Ende,
und da ist Furcht, Schrecken und Zittern vor ihm,
ihm, durch dessen Kraft die Seelen der Menschen sich verwandeln.
(10) Wenn [*lam*] jetzt [noch] seine böse Betrügerei einem Mann im Gefängnis,
einem unter Menschen ausgestreuten Gerücht gleich ist,
und so [schon] die Kinder der Finsternis sich neue Anfechtungen für die Treuen
ausdenken,
dann wie viel mehr, wenn er sein Haupt ins Offene reckt
Und wenn er gottgleich auftritt und alles gebietet.
Trickreich ist er [*lam*], der Alte, von den ersten Zeiten [bis] zur letzten.
(B)
(1) Die Letzten, *sagt [Clemens],* werden wie die Erstgeborenen verehrt,
die Apostel, unsere Väter,
und die ersten Zeugen
wie Mannschafts- und Heeresführer.
Und zwar errangen diese ihre Kronen nicht in allen Anfechtungen, weil sie durch die Gefährten des Verdammten gekrönt wurden, nicht durch ihn.
(2) Geschmückt [*lam*] mit Blüten aller Art sind die durch Anfechtung Vollendeten,
die von allen Qualen Erfüllten, [sie,]
die Ehrenkronen unserer letzten Brüder | in seiner Zeit |,
die am Ende zum Zeugnis übrig bleiben.
Denn er, der Aufständische, schlägt sie persönlich mit jedweden Plagen, entsprechend seiner unersättlichen bösen Begierde, bis sie entweder durch ihn vollendet werden, oder zum Zeugnis seiner Grausamkeit aufbewahrt werden bis zur Offenbarung unseres Herrn. Und alle, an denen er gemerkt hat, dass sie ihm aus Furcht und nicht aus Liebe anhängen, zerschlägt er mit der einen oder anderen Ausrede durch tägliches Töten.
(3) Es bleiben aber bei ihm die völlig Irrenden
und ganz und gar Bösartigen,
und die sich ihm aus Furcht
und Unkenntnis unterwerfen.
(4) Die Menschen werden in dem Maße weniger,
als die Mehrheit sich zu ihm versammelt.
Und da ist keiner, der nicht die Bitterkeit seiner Täuschung schmeckt,
durch Gewalt oder durch Gehorsam gegenüber seiner Bosheit.
Und in der kurzen Zeit von drei Jahren führt er seine ganze unreine Begierde aus.
Und so wie er sind die von ihm in alle Regionen Ausgesandten, während er bemüht ist, die Seinen den Anhängern unseres Herrn gleichen zu lassen,
in jeder Hinsicht außer der Wahrheit, und zwar ungehindert.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

b) Zitationsmarker und Parallelismus Membrorum

Der Zitationsmarker *lam* wird hier konsequenter verwendet als bei den Bibelzitaten. Dort fehlt er mitunter (ganz in I,2; II,1; III,1; teilweise in II,2; V,4), wohl weil diese Zitate dem Autor wie dem Leser vertrauter sind. Daher muss *lam* in Kap. V sehr genau jeweils die Wiederaufnahme des Zitats nach einem Einschub des Autors bezeichnen. Dies umso mehr, als an solchen Stellen der Parallelismus gestört ist (zweimal in V,2). Der stärkere Zitationsmarker *āmar* erscheint jeweils am Anfang der genannten Textblöcke (A) und (B), die sich thematisch deutlich unterscheiden. Als Hinweis auf Abbruch des Zitats kann einmal *haw d-* gewertet werden, sodann *w-kaḏ* (ein vorher zitiertes *kaḏ* wiederholend), und *gēr* und *meṭṭūl* zu Beginn von kommentierenden Einschüben.

Die Versanordnung durch Parallelismus Membrorum wird zumeist durch die Interpunktion im Manuskript bestätigt. Ein Metrum kann dabei nicht festgestellt werden. Block (A) besteht demnach meist aus Vierzeilern unterschiedlichen Umfangs, die vielleicht in einer vorgespannten und einer angehängten Zeile einen Rahmen erhalten: „Wehe vor den Knechten des Tyrannen!“ und „Trickreich ist er, der Alte, von frühesten Zeiten [bis] zur letzten“. Der Vorspann ist außerdem vom ersten Verspaar unterscheidbar durch die unauflösbare Spannung zwischen zwei verschiedenen Subjekten (erst die Knechte des Tyrannen, dann der Tyrann selbst). Dies dürfte daran liegen, dass der Text nicht in sich geschlossen, sondern eben ein Fragment ist, wie auch das rückverweisende Demonstrativpronomen „diese Dinge“ (*hālēn*) zeigt (5. Zeile). Es bleibt im Kontext des Šuḇḥālmāran ohne Bezugspunkt, muss ihn also in seinem ursprünglichen Kontext gehabt haben. An drei Stellen ist der Parallelismus klar durchbrochen, und vielleicht auch da, wo die Parallelismen sehr umfangreich werden und fast als Sechszeiler zu werten wären[22] oder umgekehrt sehr kurz bleiben[23]. Der noch weniger geschlossene Block (B) zeigt nur zwei eindeutige Vierzeiler, die durch einen Kommentar unterbrochen sind. Ein weiterer scheint sich noch nach längerem Kommentar am Ende von V,3 zu befinden. Hier fehlt aber ein Zitationsmarker, und das Thema wechselt unvermittelt von den Vollendeten zu den Verirrten. Dafür, dass dies noch zum Zitat gehört, dürfte aber sprechen, dass der Inhalt hier erstmals und einmalig in Buch 6 erscheint. Die verschiedenen Gründe, warum Menschen dem Tyrannen anhängen, wird mit gewisser Systematik vorgetragen. Schwieriger wird der Beginn von V,4 („Die Menschen werden in dem Maß weniger…“): Hier verleiht zwar die Interpunktion den ersten beiden Sätzen eine gewisse Zweigliedrigkeit; diese zeigen aber keinen deutlichen *Parallelismus Membrorum* mehr. Es könnte allerdings auch mit eher prosaischen Teilen innerhalb der Vorlage zu rechnen sein: Ausdrücklich wird eine *nḇiyūṯā* (Prophezeiung) als Vorlage zitiert, die sich im Rahmen eines

22 Die ersten sechs Zeilen können nur schwer zu Paaren sortiert werden, wobei zudem der Text unklar bleibt: statt *d-ʾēn* (wenn auch) könnte auch *dāʾen* (anklagend) zu lesen sein, als ein Gegensatz zu Flüchtling: „er hasst… und er klagt an, obwohl er Flüchtling ist…“

23 V,4, Z. 5f. Allerdings treten die Längenunterschiede der Verse im Deutschen stärker hervor als im Syrischen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

drāšā befinde (hier „Konfutation“ wegen des „gegen die Ebioniten“), d. h. es ist eine Verzahnung verschiedener Textsorten zu erwarten. Hier verschwimmt aber die Grenze des Fragments.

c) Inhaltliche Besonderheiten

Mit der formalen Abgrenzung des Fragments stimmen folgende inhaltlichen Beobachtungen im Wesentlichen überein. Die Bezeichnung *Tyrann* taucht bei Šuḇḥālmāran hier abrupt erstmals auf – gemeint ist Satan, wie die traditionsgeschichtliche Analyse ergibt[24], ebenso wie seine weiteren Epitheta: *Flüchtling*, *Vertriebener*, *Geschlagener, Alter*[25].

Dieselbe Einmaligkeit gilt für die Beschreibung der Entfaltung seines Auftretens: Erst ist es wie ein *Mann im Gefängnis*, wie ein *Gerücht*, dann ein *Hinausrecken* seines Hauptes ins Offene; genauso für die Bezeichnungen seiner Anhänger, nämlich *Kinder der Finsternis* (zweimal) und *seine Priester*. Ebenso finden sich im beschriebenen Tun des Tyrannen (und seiner Anhänger) viele originelle Wendungen: Sein *Hinterhalt*; sein Versuch *zu vernichten, was nie vergeht,* und *auszulöschen,* was *unauslöschlich ist*; die *Erfindung* von Qualen (zweimal); die *Schamlosigkeit* der Unterlegenen[26]; das *Massaker*; sein *Betreiben*, die eigenen Anhänger *zu verderben*. Gegenüber Šuḇḥālmāran, für den kosmische Erscheinungen sowieso von untergeordneter Bedeutung bleiben und der sonst nur knapp das Erdbeben aus Mt 24,7 (II,1) und die Finsternis aus Mt 24,29 (IX,1) aufnimmt, bezeichnet das Fragment diese Erscheinung als *täglich* geschehend, und lässt vor allem den *Tyrannen* die Gestirne verfinstern, während Šuḇḥālmāran die Finsternis ausschließlich dem Jüngsten Tag zuweist[27]. Ebenso fehlt sonst das hier erwähnte Ausbleiben von Regen und Tau, welches in dieser Kombination im Alten Testament nur in der Eliaperikope vorgebildet ist als Wirken des Propheten (1Kön 17,1), was aber in apokalyptischer Tradition auch zum Wirken Satans oder des Antichrists gehören kann[28]. Auch werden die vom Unheil Getroffenen nur hier so beschrieben:

---

24 Zur Motivgeschichte s. u. 8.4 (c). – Im Rückgriff erscheint der *Tyrann* aber später auch außerhalb des Fragments: VI,1; VII,1.3; X,1 (*ṭrōnūṯā*).

25 Allerdings erscheinen auch die Bezeichnungen *Aufständischer* und *Verdammter* erstmals hier (*Verdammter* ausschließlich hier), obwohl sie nicht den Vierzeilern anzugehören scheinen. *ḥarmā* (Verdammter) ist immerhin mit dessen bei Šuḇḥālmāran oft erwähnten Eigenschaft *ḥarmūṯā* (Niedertracht) im Einklang. Und natürlich gibt es auch anderswo bei Šuḇḥālmāran einmalige Bezeichnungen für den *Tyrannen* wie *Böser*, IV,1, *böser Knecht*, VI,1, *Erbärmlicher*, VI,2.

26 Es gibt eine längere Motivgeschichte des „Unverschämten“: Der Ursprung ist in Dan 8,23; es folgen u. a. Hippolyt und v. a. ApkEl mit diesem Epitheton (s. SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 210 Anm. 75). Dies macht die Verschiedenheit des traditionsgeschichtlichen Hintergrunds umso deutlicher, als bei Šuḇḥālmāran der unterlegene *aḇīḏā* von VIII,2 ausdrücklich zum Schweigen gebracht und beschämt wird.

27 Die Wendung findet sich so nur in Ez 32,7; abgewandelt sind Joel 2,10; Mt 24,29; Apk 8,12. Und nie in der Bibel ist wie hier der Tyrann als Verursacher angegeben, sondern Gott oder ein *passivum divinum*. Die Macht des „Sohns der Gesetzlosigkeit“ über Sonne, Mond, Meere und Flüsse dagegen kennt ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 252).

28 Vgl. die Traditionsgeschichte zur Macht des Antichrists über Gestirne und Klima unten Kap. 8.4 (d).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

In (A) *Wesen der Schöpfung*, *Heilige des Höchsten* (wie Dan 7,25), *oberste Ordnung der Geistwesen*, *sturmgebeutelt*; sodann in (B) *Erstgeborene*, *Mannschafts- und Heeresführer*, *geschmückt mit Blüten*, *Ehrenkronen*, und auch die Identifizierung der Treuen als *uns*. Danach verlieren sich diese originellen, eher bildlichen Bezeichnungen; es folgen ab der Mitte von V,3 Ausdrucksweisen, die auch sonst in Buch 6 möglich sind. Nur in V,4 sticht das *Schmecken* der *Bitterkeit seiner Täuschung* noch etwas heraus.

Auffällig, aber schwieriger einzuordnen ist die Fristbemessung von drei Jahren. Diese Frist steht dem Tyrannen für die Ausführung seines „unreinen Willens" zur Verfügung. Einerseits fehlt sonst eine Jahres- bzw. Zahlenspekulation bei Šuḇḥālmāran, so dass man diese Zahl zunächst dem Fragment zuordnen möchte. Andererseits weist die apokalyptische Tradition hier in aller Regel ein Wirken des Antichrists von *dreieinhalb* Jahren auf, während die *drei* Jahre unserem Autor sicher als Tradition der Schule von Nisibis vorlagen (dazu ausführlich unten Kap. 8.5 a). Somit sollte davon ausgegangen werden, dass hier der Text des Fragments bereits verlassen worden ist, oder wenigstens dass Šuḇḥālmāran hier ein ursprüngliches „dreieinhalb" durch die ihm bekannte Zahl eingesetzt hat. Insofern die Zahl bei den Nisibenern nicht auf apokalyptische Spekulation zurückgeht, sondern auf einen Vergleich mit den drei Jahren des irdischen Wirkens Christi[29], war sie für Šuḇḥālmāran akzeptabel – eine andere Spekulation hätte er wohl unterdrückt.

Demgegenüber seien nun die Motive angesprochen, die eindeutiger Šuḇḥālmāran zuzuschreiben sind. Dass sich durch die Kraft des Tyrannen die Seelen der Menschen verwandeln (V,2), findet sich zwar nirgends sonst im Buch, dürfte aber wegen der genannte formalen Kriterien nicht zur Vorlage gehören. Hier ist die Erfahrung des Mönchs ausgesprochen, der den Satan die Seele von Menschen versuchen hat sehen[30]. Aus anderem Grund ist die Aussage (ebd.) „wenn er gottgleich auftritt und alles gebietet" vom Fragment zu trennen, nämlich weil sie eine Zusammenfassung der Aussagen Kap. II und III darstellt.

Der Satz über die *Ausgesandten* des Tyrannen in alle Regionen kann neben die ausgesandten *Diener* des Antichrists aus III,1 gestellt werden, während in Block (A) die *Knechte* nicht ausgesandt werden[31]. Hier in V,4 ist dieses Motiv demnach wohl von Šuḇḥālmāran. Betont wird auch die Gleichheit dieser Ausgesandten mit dem

29 Laut Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.), der hier älteres Material aus Nisibis präsentiert (GIBSON, Commentaries, S. 93). Es wäre übrigens ein weiterer Grund denkbar, auf die „drei" Jahre zu kommen. Aus dem Vergleich von Lk 4,25 und 1Kön 17,1 musste bekannt sein, dass die Zahl 3½ eine ursprüngliche 3 ersetzte. So konnte man dazu übergehen, auch die 3½ Jahre des Antichrists, die die Apokalyptik vorgibt, grundsätzlich wieder auf ihre „historische" Grundlage hin zu korrigieren.

30 Wer auch immer diesen Gedanken gefasst hat, widerspricht auch folgendem apokalyptischen Motiv zum Antichrist: Dieser kann nach ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 253) viele Wunder tun „bis auf das Auferwecken der Toten allein... weil er keine Macht über die Seelen hat"; ähnlich BECK, [Ps]Ephrem Sermones III, S. 90 „Tote aber wird er nicht auferwecken; denn über Geister *rūḥāṯā* hat er keine Macht". Liegt dann eine bewusste Umdeutung oder eine Unkenntnis dieser Tradition vor?

31 Dort sind sie (als Kinder der Finsternis) Quelle von Plagen und Qualen, oder (als seine Priester) Urheber von Phantasien und Illusionen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Tyrannen, ebenso wie ihre scheinbare Gleichheit mit den Anhängern Christi. Diese Gegenüberstellung der Welt des Bösen mit der Welt Christi gibt es sonst nicht im Fragment, aber oft bei Šuḇḥālmāran[32]. Hier werden Zeilen 3f (V,4) präzisiert, wo es hieß, alle litten gleichermaßen unter der „Bitterkeit seiner Täuschung", sei es durch Gewalt (also die Anhänger Christi) oder freiwillig (also die Anhänger des Tyrannen). Die Präzisierung besteht darin, dass ein Unterschied zwischen beiden Seiten besteht, nämlich in der Wahrheit. Das Täuschungsmotiv (*ṭaʿyūṯā*) hatte Šuḇḥālmāran schon in III,1 und 2 und IV,1 breit anlegt und deshalb wohl in (A), d. h. V,1 selbst eingefügt. In V,4 dürfte sich aber die „Bitterkeit seiner Täuschung" schon in der Vorlage befunden haben als Beispiel für das Leiden *aller*[33]. Šuḇḥālmāran findet hier auch sein Gleichheitsmotiv wieder, dass nämlich die zur Linken dieselben Schläge zu erwarten haben wie die zur Rechten (IV,3), korrigiert aber wie gesagt diese Gleichheit von „Guten und Bösen", indem er betont, dass in der Frage der Wahrheit *keine* Gleichheit besteht. Das abschließende „ungehindert" signalisiert die für unseren Autor typische Antwort auf die Theodizeefrage (ab II,2 mit 2Thess2,7f).

d) Kommentierende Einschübe und Funktion im Kontext

Ein weiteres recht eindeutiges Hilfsmittel, das Fragment abzugrenzen, ist das Auffinden von kommentierenden Sätzen. Sie passen weder zum Rhythmus noch zum Stil und Skopus der Vierzeiler. So ist der Skopus in (B)[34] die Verherrlichung der Treuen, aber nicht ihre analytische Unterscheidung. Diese vollzieht dagegen Šuḇḥālmāran. Nach dem ersten Vierzeiler in V,3 betont er, anders als die Vorlage, dass die letzten Zeugen mehr verehrt werden als die ersten; und er gibt den Grund an, nämlich, dass auch der Urheber ihrer Anfechtungen (und ihrer *Krönung*: Das steht nicht in der Vorlage!) ein höherer ist, nämlich der Tyrann statt „nur" seiner Gefährten – ein Motiv, das schon bei Kyrill von Jerusalem vorgeprägt ist[35].

---

32 Zur Methode, Merkmale des Antichrists aus Merkmalen Christi abzuleiten, s. u. 8.4 (a) und (b).

33 Dass gerade das Täuschungsmotiv in Zeile 3f nicht von Šuḇḥālmāran stammt, der es im Kontext doch selbst verfolgt, ist aus folgendem Grund anzunehmen: Wenn laut Vorlage Anhänger Christi und Anhänger des Tyrannen von der Täuschung gleichermaßen betroffen sind und gleich darauf formuliert wird, beide Gruppen glichen sich (s. u.) „in allem außer in der Wahrheit", dann wird die Aussage in dieser Knappheit widersprüchlich: sind sie nun getäuscht oder kennen sie die Wahrheit? Es können kaum beide Aussagen der Vorlage entstammen. Šuḇḥālmāran will offenbar die Präzisierung anbringen, dass die Anhänger Christi zwar der Täuschung ausgesetzt, aber nicht verfallen sind. Doch die Präzisierung gerät zur Widersprüchlichkeit und wird wohl deshalb in Kauf genommen, weil Šuḇḥālmāran am Täuschungsmotiv ebenso wie am Gleichheitsmotiv interessiert ist.

34 In Block (A) kann, auch wegen der formalen Kriterien des *hāw d-*, des durchbrochenen Parallelismus Membrorum und des nachfolgenden *lam*, als Kommentar identifiziert werden: „ihm, durch dessen Kraft die Seelen der Menschen sich verwandeln." Dies entspricht sicher einer eigenen Beobachtung des Mönchs und geistlichen Leiters. Darf hier sogar ein weiteres Motiv aus Dan 7,25 vermutet werden? Das dortige „er wird sich anmaßen, Festzeiten und Gesetz zu ändern" wäre dann sehr frei abgewandelt worden.

35 In der 15. Taufkatechese: HÄUSER, Kyrill, S. 272.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Nach dem zweiten, erneut mit *lam* beginnenden Vierzeiler von (B) führt der Kommentator noch einmal den Tyrannen ein und lässt dessen Schläge bewirken, dass die Treuen *entweder* vollendet (also getötet) *oder* zum Zeugnis aufbewahrt werden. So eindeutig geht das aus dem Vierzeiler gar nicht hervor; der Satz darf insofern wiederum als Erläuterung angesehen werden.

Eine Unstimmigkeit ergibt sich noch aus der Wendung *in seiner Zeit*, nachdem *er*, der Tyrann, in (B) gar nicht genannt ist[36]. Auch im vierten Vierzeiler befindet sich ein Rückbezug auf ihn: *Es bleiben bei ihm…* Also fehlt tatsächlich noch ein Bindeglied der Vorlage, und eine Auslassung in der Vorlage ist anzunehmen. Darin könnte entweder die Bezeichnung *der Verdammte* oder *der Aufständische* zu suchen sein, welche letztere von Šuḇḥālmāran V,3 und später noch zweimal (VII,1; XI,4) aufgenommen wird; jedenfalls merkt Šuḇḥālmāran, dass er das *hū* in V,3, was auf *in seiner Zeit* zurückweist, noch mit Bedeutung füllen muss und *mārōḏā* (Aufständischer) einsetzt.

Eine den dritten Vierzeiler vorbereitende Erläuterung hebt die Furcht als Motivation der Anhänger hervor und setzt sie von der Liebe als alternativer Motivation ab. Hier dürfte der Metropolit eine Absetzung der Verirrten gegenüber den Anhängern Christi im Blick haben, da für ihn selbst die Liebe eine wichtige Rolle spielt. Gleichzeitig wird die fehlende Liebe als der Grund benannt, dass der Tyrann die Seinen zerschlägt – eine nachträgliche Erklärung dafür, dass schon in jenem Zweizeiler aus Textblock (A) der Tyrann als Betreiber ihres Verderbens beschrieben ist.

Nun ist nach der Funktion der Zitate insgesamt in ihrem Kontext zu suchen bzw. nach der Ursache, welche Šuḇḥālmāran das Fragment aufnehmen und weiterführen ließ. Hierfür ist neben einigem bereits Gesagten auch die ausdrückliche Selbstaussage mit *āḵ msabbrānūṯʸ* „meiner Meinung nach“ heranzuziehen, die noch einmal die Härte der Zeit des Tyrannen betont, aber auch die Abkürzung dieser Zeit und daher die Möglichkeit, sie zu bestehen.

Textblock (A) ist in diesem Umfang eher nur der Vollständigkeit halber zitiert. Vieles findet keine weitere Verwendung. Natürlich wird das in vorhergehenden Kapiteln über den Verdorbenen Gesagte untermauert oder vertieft[37]. Anderes unterscheidet sich dagegen vom Kontext, und wurde, wie gesehen, von Šuḇḥālmāran ergänzt oder gar korrigiert. Der größte Unterschied besteht darin, dass, wo vorher vom *aḇīḏā* die Rede war, jetzt ein neues Subjekt eingeführt wird. Denn mit dem Tyrannen ist Satan gemeint, dessen Wirken von Anfang der Welt an bis zum Ende insbesondere hier beschrieben wird. Die sekundäre Überschrift von Kap. VI, welche den *aḇīḏā* ankündigt, obwohl hier nochmals ausschließlich vom Tyrannen gehandelt wird, ist also irreführend und nur insofern gerechtfertigt, wenn man weiß, dass letzterer eschatologisch in Gestalt des ersteren auftritt. Wie

36 Das vorausgehende *ḥarmā* als Subjekt entstammt klar dem Einschub des Šuḇḥālmāran, wie gesehen.

37 Die *Knechte* des Tyrannen erinnern an IV,3; seine *Illusionen* an III,2; seine *Gewaltsamkeit* an IV,1.3; dass seine *Macht* ihm *erlaubt* ist an IV,1 und II,2; das *Erdbeben* an II,1; die *Frage* nach dem *Ende* an II,1; das anfängliche Verborgensein des Tyrannen an II,2.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Tyrann genau mit dem *aḇīḏā* verbunden werden kann, wird in der traditionsgeschichtlichen Analyse näher untersucht werden[38]. Literarisch ist das Verbindende zwischen den beiden Kapiteln zum Tyrannen mit dem Kontext die Eschatologie.

Im Zentrum steht zunächst anscheinend der 5. Vierzeiler von (A): *Wer kann der kommenden Gewaltsamkeit widerstehen / und der Bosheit des Tyrannen, / wenn ihm erlaubt wird, auf der Höhe der Macht zu sein / und all seine Schlechtigkeit zu demonstrieren?* Dies sind Themen, die dem Metropoliten wichtig sind: Die Frage der Möglichkeit zum Widerstehen, die in V,4 mit der Abkürzung des Leidens nach Mt 24,22 beantwortet wird. Daneben auch die in der „Erlaubnis" implizierte Lösung des Theodizeeproblems, unterstrichen durch das *„ohne zurückgewiesen zu werden"*. Diese Thematik behandelt Šuḇḥālmāran später in Buch 6 ausführlicher[39].

Wenn Textblock (B) zunächst nur in zwei Vokabeln (*erste* und *letzte*) an (A) anschließt, aber ein völlig neues Subjekt aufweist, so zeigt sich dennoch schnell der tiefere Sinn, warum Šuḇḥālmāran diesen Block so unvermittelt folgen lässt. Er will das Faktum des Leidens in der Endzeit weiter herausarbeiten sowie dessen Sinn und Wert. Er führt hierzu Unterscheidungen ein, zu denen er sich, in übergenauer Analyse, durch seine Textvorlage anregen lässt: Er unterscheidet nun die direkt unter dem „Verdammten" leidenden; hier wiederum unterscheidet er die eine Zeit lang bis zum Tod Leidenden und die ganz bis zum Ende Leidenden. Er greift diese Unterscheidungen an exponierter Stelle in seiner abschließenden Seligpreisung wieder auf, wo er denen, die das Leiden bis zuletzt überdauern, die höhere Seligkeit zuspricht. Dies ist wohl nicht so sehr von einem Interesse geleitet, die Betroffenen gegeneinander zu werten, sondern vom Wunsch, zum Durchhalten zu motivieren. Die Bitte Šuḇḥālmārans für sich selbst ist demnach auch bescheidener; er bittet einfach um Erlösung bzw. darum, in der schlimmen Zeit nicht verloren zu gehen.

Die Möglichkeit des Widerstehens *bejaht* er sodann an ebenso exponierter vorletzter Stelle mit dem Zitat aus Mt 24,22, wonach die „Verkürzung der Tage" des Leidens eine Rettung ermöglicht. Das ist einer der Verse aus der Endzeitrede Jesu, die in II,1 bewusst ausgespart wurden, eigens um die im vorliegenden Fragment gestellte Frage *wer kann widerstehen?* hier beantworten zu können. Denn das Fragment selbst bietet dazu keine Antwort; die Frage wirkt dort rhetorisch. Falls im Fragment eine Dreieinhalbjahresfrist vorgelegen haben sollte, gäbe es noch ein weiteres Bindeglied, denn im Kontext bei Matthäus in den Versen Mt 24,15.21 wird ebenfalls auf das Motiv der *Dreieinhalb*jahresfrist angespielt[40]. Die zwei Verse lässt Šuḇḥālmāran vielleicht aus dem Grund aus, dass im Gefolge der

38 S. u. 8.4 (c).

39 Zur Theodizee, hier als der Frage, warum Gott das Wirken des Antichrists zulässt, s. u. 8.1 (a).

40 Mt 24,15 verweist explizit auf das Danielbuch, „wenn ihr nun sehen werdet das Gräuelbild der Verwüstung stehen an der heiligen Stätte, wovon gesagt ist durch den Propheten Daniel", d. h. Dan 9,27, wo wiederum die Dauer für den Gräuel der Verwüstung mit ½ Jahrwoche = 3½ Jahre angegeben wird. Mt 24,21 spielt außerdem auf die größte Bedrängnis aller Zeiten in Dan 12,1 an; Dan 12,11f bietet wieder Zahlenspekulationen, die sich an 3½ Jahre annähern.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

antiochenischen Auslegungstradition diese Zukunftsansagen Jesu als bereits erfüllt betrachtet werden: Die Angaben zum „Gräuel der Verwüstung“ wurden auf den römisch-jüdischen Krieg 69–70 bezogen, und man lehnte es ab, eschatologische Ansagen darin zu finden (s. u. 8.5 a). Dennoch stellt Šuḇḥālmāran hier Vers 22 in den eschatologischen Kontext, sicher in Kenntnis einer Tradition, wonach die „Verkürzung der Tage“ mit einer Fristangabe verbunden wird.

Das Hauptanliegen des Kapitels ist also, das endzeitliche Leiden unter dem *Tyrannen* in seiner Bedeutung zu würdigen und Hoffnung zu geben, dass es auch bestanden werden kann. Zu diesem Zweck dient das „pseudoclementinische“ Zitat. Darin werden nicht nur die Leiden geschildert, welchen Šuḇḥālmāran ihre Begrenzung entgegensetzen kann, sondern auch die Krönung derer, die vollendet werden oder bis zum Ende ausharren.

e) Herkunft des Fragments

Bislang konnte in der gesamten untersuchten apokalyptisierenden Literatur[41] kein mit dem Fragment identisches oder auch nur verwandtes Stück gefunden werden. LANE wies speziell darauf hin, dass auch unter dem Namen des *Clemens* keine Schrift mit der zitierten Passage oder dem genannten Titel bekannt ist und schlägt vor, dass wir es mit „another piece of evidence for the complexity of the Pseudo-Clementine literature“ zu tun haben könnten, „some of which still escapes discovery“[42]. Das Problem ist, dass der Name des Clemens[43] von Texten aus den unterschiedlichsten Strömungen in Anspruch genommen wurde: Von asketischen (*Duae epistulae ad virgines*), gnostisierenden (*Recognitiones, Homiliae*), ekklesiastischen (*Testamentum Domini*) und apokalyptischen (*Petrusapokalypse,* wiederum *Testamentum Domini* und nun auch das Fragment des Šuḇḥālmāran)[44]. Darüber hinaus muss gesagt werden, dass nicht nur keine literarische Abhängigkeit der betroffenen pseudoclementinischen Texte untereinander vorliegt, sondern auch

41 Es wurden hierzu nicht nur die unten Kap. 7.3 (a) angegebenen Apokalypsen, sondern auch ältere Texte durchgesehen, wie sie von WEINEL, Apokalypsen, beschrieben oder bei STRECKER, Apokryphen, sowie LICHTENBERGER, Schriften, veröffentlicht sind.

42 LANE, kṯāḇā, 174f, Anm. 21. LANE referiert hier auch einen mündlichen Vorschlag von W. HORBURY: dass nämlich Šuḇḥālmāran mit seiner Betitelung „Konfutation gegen die Ebioniten“ zwei unter dem Namen des Clemens geführte syrische Schriften *ad virgines duae epistulae* gemeint habe, weil er nur die Aussage des Epiphanius gekannt haben könnte, Clemens habe die ebionitische Lehre von der Jungfräulichkeit zurückgewiesen. Diesem Gedanken wird im Folgenden weiter nachgegangen; er muss aber präzisiert werden im Blick auf die Aussage des Epiphanius und auch in der Frage, wie denn Šuḇḥālmāran das Epiphaniuszitat auf seine zitierte Quelle beziehen konnte.

43 Bei der „Person“ des Clemens handelt es sich in den bekannten Pseudoclementinen genauso wie in ApkPetr und TestDom zunächst um den Petrusschüler. Dieser wird von Rufin in seiner Übersetzung der Recognitionen unter Schwierigkeiten mit Clemens von Rom identifiziert (VIELBERG, Klemens, S. 26f) – eine Verknüpfung, die sich auch in der arab. ApkPetr noch widerspiegelt (ROGGEMA, Biblical Exegesis, S. 135).

44 Zu den Editionen s. das Quellenverzeichnis zu Ps-Clem, ApkPetr und TestDom; zum Inhaltlichen das Folgende und auch Kap. 7.3 (a) zu den Apokalypsen; übersichtsweise auch CHILDERS, Art. Clement.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

keinerlei inhaltliche Berührung. Somit ist dem Vorschlag LANES bis auf weiteres zu folgen; d.h. wir haben hier eine einzigartige Quelle dieser Art vorliegen.

Wenn außerdem Šuḇḥālmāran das Fragment als Teil einer *antiebionitischen* Schrift bezeichnet („Der Selige Clemens sagt ... in seiner Konfutation gegen die Ebioniten“[45]), dann tut sich eine weitere Spur auf, die zu einem überraschenden Ergebnis führt. Denn schrieb Clemens von Rom wirklich gegen die Ebioniten? Die einzige Aussage, die das unterstellen könnte, stammt von Epiphanius, der von den Ebioniten sagt:

> „Sie benützen aber auch ein anderes Buch, das nämlich die Reisen Petri genannt und von Clemens verfaßt ist; dieses Buch haben sie verfälscht und nur wenig Wahres darin gelassen; dieser Fälschung überführt sie Clemens selbst in jenen encyclischen von ihm verfaßten Briefen, welche in den heiligen Kirchen öffentlich gelesen werden... Er nämlich lehret die Jungfrauschaft, sie aber verschmähen dieselbe; er lobt den Elias, David, Samson und alle Propheten; jene aber verwerfen sie“.[46]

Dieses „überführt sie Clemens“ kann dahingehend missverstanden werden, als ob Clemens sich ausdrücklich gegen die Ebioniten gerichtet habe; so ist es aber von Epiphanius nicht gemeint. Denn die „enzyklischen von ihm verfassten“ Briefe können eindeutig mit Pseudo-Clemens' beiden Briefen „Ad Virgines“ identifiziert werden, und diese Briefe sagen in keiner Weise etwas gegen Ebioniten und spielen auch nicht auf eine Verfälschung einer clementinischen Schrift an. Vielmehr will Epiphanius nur sagen, dass die „Reisen Petri“ inhaltlich den Briefen „Ad Virgines“ widersprechen und damit die Nichtauthentizität der „Reisen Petri“ bewiesen sei: „Ad Virgines“ lobt den Zölibat und den Propheten Elia; die Ebioniten haben den Zölibat aufgegeben und halten Elia für bedeutungslos etc.

Wenn dennoch Šuḇḥālmāran von einer antiebionitischen Schrift des Clemens spricht, dürfte das bedeuten, dass dieser Ausdruck von einem Missverständnis der zitierten Epiphaniuspassage oder einer entsprechenden Tradition abhängt[47]. In Wahrheit gab es eine solche Schrift nicht; in der Quelle des Šuḇḥālmāran brauchen wir keine antiebionitische Polemik zu vermuten; im Fragment selbst existieren ohnehin keine Anklänge daran. Wir wissen nun nicht, warum Šuḇḥālmāran seine Quelle mit den bei Epiphanius erwähnten Briefen des Clemens identifizieren zu können glaubte. Es erscheint kaum sinnvoll, dass seine wiedergegebene pseudepigraphische Quelle sich selbst als die Briefe „Ad virgines“ auszugeben versuchte.

---

45 LANE, kṯāḇā, 174.

46 zitiert bei WENZLOWSKI, Briefe, S. 45f (vgl. WILLIAMS, Panarion, S. 119. Die genannten „Briefe“ können mit den Texten „Ad Virgines“ identifiziert werden (WENZLOWSKI, ebd. S. 46ff. WILLIAMS, ebd. S. 121 u. Anm. 130–34, findet viele Parallelen zwischen den von Epiphanius beschriebenen Ebioniten und dem Corpus Ps-Clementinum). – Die Briefe *De virginitate* des Ps-Clemens an sich scheinen für unsere Sache nichts weiter auszutragen.

47 Für sehr unwahrscheinlich ist doch zu halten, dass Šuḇḥālmāran noch eine andere antiebionitische Schrift unter dem Namen des Clemens vorgelegen hätte, die sonst nirgends überliefert ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Daher kann man sich am ehesten vorstellen, dass sich der Text in einer Sammlung oder Erweiterung von Texten befand, deren Grundbestand die beiden Briefe „Ad virgines“ darstellten, welche tatsächlich in syrischer Übersetzung überliefert sind[48]. Eine solche Textsammlung könnte sich entweder selbst im *Incipit* nach Epiphanius als antiebionitisch bezeichnet haben, oder aber mündlich mit einem solchen Hinweis präsentiert worden sein. Wie dem auch sei, so sind jedenfalls Erweiterungen eines Kerns durch pseudoclementinische Texte gut denkbar.

Ironischer Weise steht das, was heute als Pseudoclementinen bekannt ist, dem Ebionitentum womöglich näher als es diejenigen sich wünschen konnten, die Clemens als dessen Bekämpfer vereinnahmt haben. Dies dürfte sich einerseits in den pseudoclementinischen *Recognitiones* und *Homiliae* (auch einfach „Clementinen“ genannt) widerspiegeln, in welchen manche Forscher ebionitische Gedanken zu finden glaubten. Man kann aber noch weiter gehen, wenn man bedenkt, dass auch die Tradition der Petrusapokalypse unter dem Namen des Clemens weitergegeben wurde und somit ebenfalls im Grunde pseudoclementinisch ist: Auch Apokalypsen stehen in gewissem Sinn in der Nähe des Ebionitentums.

Dazu muss man aber auf eine engere Definition von „ebionitisch“[49] verzichten und diesen Namen allgemein mit frühen judenchristlichen Strömungen in Verbindung bringen. Gerade im Judenchristentum wurde jedenfalls der „Sitz im Leben“ apokalyptischer Tradition gefunden[50]. Besonders J. Daniélou[51] benutzt als Quellen für das Studium des frühen Judenchristentums solche apokalyptischen Schriften wie die Petrusapokalypse, die Himmelfahrt Jesajas, die Epistula Apostolorum, sowie solche Zusätze oder Umarbeitungen von einst rein jüdischen Texten, wie sie sich in 5. u. 6. Esra und in den Sibyllinen darstellen. Einige Passagen bei Hieronymus in seiner Prophetenexegese zeigen, dass noch in seiner Zeit der Chiliasmus als etwas typisch Jüdisches angesehen wurde; christliche Chiliasten bezeichnet er als „Judaici erroris heredes“[52]. Auch unser Textfragment ist als dem Clemens zugeschriebene *nḇiyūṯā* der apokalyptisierenden Tradition zuzuordnen.

48 Diese beiden Briefe (Erstausgabe 1752 von Johann Jakob Wetstein) liegen auf Syrisch in einem syrischen Bibelcodex von 1470 aus Aleppo vor (Wenzlowski, Briefe, S. 46). In anderer syrischer Übersetzung aus dem Griechischen ist ein Fragment bereits aus dem 6. Jh. bekannt, und noch im 19. Jh. galten die Briefe den Syrern als authentische Schreiben des Clemens, sodass Wenzlowski die Authentizität nicht hinterfragt (ebd. S. 51). Anders wegen der syrisch-palästinischen Herkunft (etwas 3. Jh.) u. a. der Übersetzer: Duensing, Pseudo-Clemens, Einleitung.

49 Als ebionitische Theologie hat man eine „bescheidene“ Christologie angenommen, die auf die Bezeichnung „Gottessohn“ verzichtet zugunsten des Adoptianismus; als Ethik einen gewissen Libertinismus. Differenzierter z. B. die Analyse von Amersfoort, Ebionites. All diese Themen sind in unserem Fragment weder positiv noch kritisch berührt.

50 Diese These von Hans-Joachim Schoeps, Theologie, ergibt sich aus der Beobachtung, dass in diesen Gruppen von Jesus als dem Menschensohn (vgl. Dan 7) und nicht dem Christus gesprochen wurde.

51 Daniélou, Théologie, S. 341–366 u. 21–38.

52 Zit. nach Daley, Eschatologie, S. 87. Entnommen der Hieronymusstelle zu Jes 66,20; vgl. zu Jes 11,15f; 35,10; 60,1; zu Jer 31,28; zu Sach 14,18.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ihn in die Nähe der authentischen Schriften des Clemens zu rücken[53], würde bereits auf den ersten Blick befremdlich wirken, da diesen ein apokalyptisches Szenario fremd ist und nicht einmal allgemein eschatologische Themen vordringlich sind. Insofern kann unser Fragment auch nach den inneren Kriterien mit pseudoclementinischer Tradition im weitesten Sinne in Verbindung gebracht werden; jedenfalls es einem Ebionitentum eher nahe als dieses abzuwehren.

In welchem Milieu entstand unser Fragment? Es steht wohl näher am Alten Testament als Šuḇḥālmāran, der längere Passagen nur aus dem Neuen Testament zitiert (vgl. insbesondere die „Heiligen des Höchsten" nach Dan 7,25 sowie, wahrscheinlich als Umschreibung Gottes, die Bezeichnung „Leben spendender Name"). Seine Gattung als „Prophezeiung" unterstreicht dies noch. Der einzige eindeutig christliche Ausdruck dürfte *šlīḥē*, sein, womit tatsächlich die Apostel der neutestamentlichen Zeit gemeint sein müssen, in Unterscheidung zu den endzeitlichen Märtyrern. Dies führt zu einer Entscheidung für ein christliches Milieu, welches im Alten Testament bewandert ist. Ein weiterer Hinweis auf ein christliches Milieu ist die Titulierung Satans (und nicht eines Menschen) als „Tyrann", was vielleicht erstmals bei Clemens Alexandrinus belegt werden kann[54]. Andererseits kann es sich auch, wenn tatsächlich eine Umschreibung des Namens Gottes vorliegt, um ein judenchristliches Milieu handeln.

Die Entstehungszeit des Fragments muss jedoch in einigem zeitlichen Abstand zu den ersten Aposteln liegen, weil es die „letzten" Zeugen in den Blick nimmt. Wahrscheinlich muss auch eine Phase der weniger dramatischen Geschichte zwischen diesen beiden Zeugengruppen gedacht werden, die der Verfasser zu Ende gehen sieht. Weitere Merkmale weisen ebenfalls auf eine spätere Abfassungszeit hin: Zum einen der mythisch-kosmische Rang des Tyrannen (Satans), der Macht über Gestirne und Wetter hat und damit ganz über die biblischen Aussagen hinaus[55] geht, sowie die Belegstellen bei Clemens Alexandrinus zum Tyrannen. Hierzu kommt ein sprachliches Merkmal, welches bereits dem Gebrauch durch Šuḇḥālmāran (und bereits Narsai) vergleichbar ist: Die partizipialen Nominalsätze ohne Kopula für Ereignisse, die tendenziell der Zukunft zuzuordnen wären. Auch dies liegt in einiger Entfernung von der biblischen Sprache, welche hier Futur verwendet. Die Abfassungszeit ist, wenn auch unspezifisch, als spät zu bezeichnen.

53 Anerkannt ist der erste, nicht aber der zweite Brief des Clemens an die Korinther. Außer den Briefen „Ad Virgines" werden noch etwa zehn authentische Fragmente genannt, darunter eines bei Leontius (nach einigen Priester in Konstantinopel, dann Mönch im Sabaskloster bei Jerusalem, 6. Jh.: „Aus dem neunten Briefe des hl. Clemens von Rom") und eines bei Dionysius bar Salibi (miaphysit. Bischof von Amida: ein Brief, den Clemens Romanus gegen die, welche die Ehe verwerfen, geschrieben habe).

54 STÄHLIN, Clemens Protr. 1, 7, 1: 5. „Denn dieser boshafte Tyrann, die Schlange, hat alle, die er von Geburt an sich zu eigen machen konnte, durch die unselige Fessel des Aberglaubens an Stein und Holz und Bildsäulen und Götzenbilder aus solchen Stoffen gebunden". Zum Weiteren s. u. 8.4 (c).

55 Nach der Johannesapokalypse fegt der „Drache" (Satan) immerhin mit seinem Schwanz die Hälfte der Sterne vom Himmel (Apk 12,3). Dies ist ebenfalls drastisch, aber wieder etwas anderes.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Von der Gattung des Fragments ist festzustellen, dass es sich im Textblock (A) tatsächlich nicht um eine prosaische „Abhandlung“, sondern eher um ein Gedicht, teilweise geradezu ein Spottlied auf den *Tyrannen* und seine Anhänger handelt. Denn wenn zwar der Tyrann als ein zu fürchtender dargestellt wird, so wird doch sehr die ihm eigene Widersprüchlichkeit betont: Er handle gegen die Treuen, obwohl er selbst Flüchtling ist. Er versuche zu vernichten, was nie vergeht. Die Seinen seien besiegt, aber sie schämen sich nicht. Sodann beinhaltet das Lied jedoch auch ernsthafte Warnungen, beginnend mit der Wehe-Einleitung. Nicht zu vergessen ist das Loblied auf die treuen Christen im Textblock (B), verbunden mit einer weiteren Charakterisierung – oder einer Schmähung – der Irregeleiteten. In all dem – Schmähung, Warnung, Lob – trifft zunächst die Charakterisierung als *nḇiyūṯā* (Prophezeiung) im Sinne von Prophetenspruch, nicht aber Vorhersage, zu. Doch auch eine solche liegt vor, wenn von den „letzten“ Märtyrern die Rede ist, sodass man *nḇiyūṯā* hier auch als „Offenbarung“ verstehen darf.

6.4 „Weswegen der selige Elia erschien“: Eine Liste

Kap. VIII des Endzeitbuchs wird von einer Überschrift eingeleitet, die sich von den anderen unterscheidet (dazu s. o. 6.1 c): Sie ist nur eingliedrig, und sie gehört zwingend zum nachfolgenden Text, da der sich anschließende Satz einen elliptischen finalen Nebensatz darstellt und alleine unverständlich wäre: „Weswegen der der Selige Elia erwählt wurde. Erstens – damit erfüllt würde, was der Herr gesagt hat“[56]; gemeint ist die Prophezeiung aus Mal 3,23f. Hier wird eine Liste eröffnet, die formal sieben Gründe für die Erwählung Elias enthält, welche teilweise weiter ausgeführt werden. Die Gründe sind von „erstens“ bis „viertens“ nummeriert, dann setzt sich die Auflistung durch dreimaliges „ferner“ (*w-ṯūḇ*) fort.

Die Liste setzt sich nicht nur der Gattung nach vom Kontext ab, sondern auch in der Tempusverwendung. Hier wechselt der oben (Kap. 6.1 b) beschriebene Partizipialstil nicht nur mit Futurformen ab[57], sondern auch mit zahlreichen Imperfektformen. Letztere beziehen sich auf das frühere Wirken des Propheten, vor allem seinen eifernden Einsatz und seine Askese. Dadurch wird klar, dass auch mit dem an siebter Stelle aufgeführten Kampf des „bloßen Mannes“ und Propheten gegen den „Dreisten und Hochmütigen“ und seine Diener, die Dämonen, nicht der endzeitliche Kampf Elias, sondern sein zurückliegender Kampf gegen die Baalspriester gemeint sein muss[58], da er eindeutig in Vergangenheitsform geschildert ist. Daher ist auch Satan und nicht der Antichrist als Gegner jenes Kampfes einzusetzen. Erst dann folgt die Übertragung auf den Kampf

56 LANE, kṯāḇā, S. 182. „erwählt wurde“ emend. mit M20N statt „erschien“ BM Or 6714.

57 Z. B. „wird [mit den Juden] ihr eigener Prophet betraut“ (*pt. präs.*); dagegen: „der letzte Bote wird dem früheren... gleich sein“ (PK)

58 Siehe hierzu die Eliatradition (Kap. 8.3 b) mit der Auslegung, die in monastischen Kreisen zum Königebuch üblich war: hier wurde der Kampf gegen die Baalspriester als Kampf gegen die Dämonen interpretiert.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Endzeit in Partizipialform: „So dass die Angeberei des Bösewichts inmitten seiner Knechte nicht aufrecht zu erhalten ist“. Während sich hier also der Tempusgebrauch vom sonstigen Buch absetzt, ist er doch prinzipiell korrekt.

Der Schluss der Liste zeigt, dass Šuḇḥālmāran hier zitiert: „Und andere Dinge, die von Vielen über ihn geschrieben wurden und über das Kommen des Elia“[59]. Dieser Hinweis auf viele Autoren zusammen mit der Beobachtung, dass innerhalb der Liste Partizipialstil und PK-Stil abwechseln, deutet darauf hin, dass eine Kompilation vorliegt, die Šuḇḥālmāran selbst zusammenstellte oder die ihm bereits vorlag. Hier zeigt sich außerdem, dass unser Autor auch ohne jene Zitationsmarker zitieren kann, die beim vorher behandelten Fragment eine Rolle spielen.

6.5 Höllenlied: Poetische Fragmente

Etwas einfacher abgrenzbar ist in Kap. XI ein Fragmenten-Konglomerat, welches eine Schilderung der Hölle (*gēhannā*) bzw. Unterwelt (*šyōl*) beinhaltet. Das Unterscheidungskriterium dafür ist hauptsächlich ein Parallelismus Membrorum, der klarer ausgeprägt ist als beim zuerst beschriebenen Fragment. Vor allem weist er, anders als jenes, annähernd einen gleichmäßigen Rhythmus der Silbenzahl auf[60]. Mit Hilfe des Rhythmus und auch der Bildwelt können bis zu drei Fragmentblöcke festgestellt werden, denen sicher Anfang und Schluss fehlen, und die von zwei Einschüben[61] unterbrochen sind. Obwohl es sich also um drei Blöcke handelt, wird in dieser Arbeit von „dem Fragment“ gesprochen werden, da das hier zur Sprache gebrachte Jenseits- und Höllenkonzept mehr oder weniger kongruent ist; dazu siehe die Analyse, welche auch erkennen lässt, dass es sich trotz des Unterweltsbegriffs um eine Höllenschilderung handelt (s. u. 8.6). Sobald jedenfalls deutlich ist, dass ein Zitat vorliegt, stellt man weitere Unterschiede zu Šuḇḥālmārans Kommentar fest: Während das Fragment Unterwelt (*šyōl*) und Hölle (*gēhannā*) als gleichwertige Begriffe verwendet, benennt der Kommentar ausschließlich die Hölle und fügt ihr erst ausdrücklich die Bedeutung von

59 Lane, kṯāḇā, S. 183.

60 Zu Beginn steht ein Block mit sieben Achtsilbern (man könnte noch den folgenden Relativsatz als einen Siebensilber hinzufügen, wenn man erst das folgende *ʾllā* als Beginn eines Einschubs werten möchte, siehe die folgende Fußnote); am Ende ein Block mit 25 Zeilen, die meist Siebensilber sind, bei vielleicht vier Ausnahmen (6, 6, 6 und 8 Silben; im zweiten Fall kann man 7 Silben annehmen, wenn *lāʰī* statt *lāʰy* gelesen werden darf; im letzten Fall kann man 7 Silben annehmen, wenn „Austausch“ *meštḥlāḇ* statt *meštaḥlāḇ* gelesen werden darf; dann lägen nur noch zwei Ausnahmen vor). Statt einer Anordnung in Verspaaren empfiehlt sich hier aus inhaltlichen Gründen dreimal hintereinander die Anordnung als Dreizeiler. Der mittlere Teil mit zehn Zeilen ist inhomogen (einmal 8, zweimal 6, dreimal 5, einmal 6, dreimal 5 Silben. Die erste Zeile kann wohl noch zum ersten Block gezählt werden).

61 Diese Einschübe erkennt man, weil sie nicht mehr in ein Versmaß zu bringen sind, und weil sie als Nebensätze mit Konjunktion (*ellā* sondern, *kaḏ* während, *d-* dass, *meṭṭūl d-* denn) bzw. Präposition (*l-ḇar* außer) konstruiert sind und explikativen Charakter tragen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Vergeltung und Strafe hinzu. Das Fragment beschreibt die Unterwelt eher mit räumlichen Begriffen[62], während Šuḇḥālmāran zu einer Auffassung von Hölle als einem innerseelischen Geschehen übergeht. Hier scheint auch eine gewisse Ungenauigkeit und Vermischung von *šyōl* und *gēhannā* durch, obwohl beide sachlich und traditionsgeschichtlich nicht ohne weiteres in eins geworfen werden können. Zu diesen und den folgenden Unterscheidungen siehe wiederum die eigene Untersuchung zur Hölle (s. u. 8.7).

Die Fragmentblöcke nutzen unterschiedliche Bildwelten. Während die ersten beiden in der Schilderung der Unterwelt im Wesentlichen *via negationis* vorgehen („hier ist nicht…“, „hier ist keiner, der…“), bietet der letzte mehr Bilder (Feuer, Wurm, Fesseln). Erst am Schluss dieses letzten Blocks theoretisiert der unbekannte Autor über das Wesen der Unterwelt. Zwar bleibt er wie gesagt in bildhafter Sprache, macht aber deutlich, dass er hier metaphorisch denkt („dies ist das Feuer“ etc.). Dadurch werden paradoxe Formulierungen möglich, wonach die Unterwelt entweder als Finsternis gedacht werden kann oder als Ort, wo eigentlich Licht ist, welches aber der Sünder als quälendes Feuer empfindet. Sie kann außerdem der vermeintlich lustvolle Ort sein, den der Mensch in sündiger Weise angestrebt hat und auch für immer zugewiesen bekommt, worunter er nun aber leidet, anstatt ihn genießen zu können.

Auffällig ist, dass keine Quelle genannt (wie im ersten Fragment) oder wenigstens angedeutet ist (wie in der Liste) und auch nicht die üblichen Zitationsmarker vorhanden sind. Aber das Wort „außer“ wird doch zu so einer Markierung, weil es deutlich macht, dass Šuḇḥālmāran in dem Moment, wo er das Silbenmaß unterbricht, auch in eine präzisierende Distanz tritt zu dem, was er soeben zitiert hat:

> „(Dort ist) niemand, der bedrängt oder bedrängt wird, … außer durch sich selbst. Jeder foltert und quält sich selbst und wird seine eigene Hölle. Und jeder achtet auf das Eigene, denn für jeden ist sein eigener Schmerz bitter. Der Menge seiner Sünden entspricht die Schwere seiner Qualen“[63].

Für das Fehlen der Quellenangabe sind verschiedene Erklärungen denkbar. Es kann sich um ein Selbstzitat Šuḇḥālmārans handeln oder um ein ihm selbst und seinen Lesern ausreichend bekanntes „Liedgut“. Man könnte auch an Nachlässigkeit denken oder Unwissenheit über den Ursprung des Textes, oder daran, dass die Legitimation der Vorlage hier nicht so wichtig ist. Denn er setzt sich ja leicht davon ab, während er mit dem „pseudoclementinischen“ Fragment Gedankengut eingeführt hat, das er legitimieren will und ihm bei der Legitimation seiner eigenen Gedanken wichtig ist. Bei den siebensilbigen Zeilen ließe sich an Narsai denken, für den dieser Rhythmus typisch ist, ebenso wie das hier für die

62 Es wiederholen sich die Begriffe *tammān* (dort) und *hānā ʾṯrā* (dieser Ort).
63 Lane, kṯāḇā, S. 194.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Hölle benutzte Wort „Erde“ (*arʿā*), aber eine solche Passage konnte bei diesem Autor bislang nicht festgestellt werden[64].

Zum Charakter des Fragments fällt auf, dass es, wie schon das erste, stark von alttestamentlichen Vorstellungen geprägt ist: Zu „es gibt (dort) keine neue Hoffnung“ vergleiche Jes 38,18 „in der Scheol dankt man dir nicht… Wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte hoffen“; zu „dies ist das Feuer, das nicht ausgeblasen wird, es frisst und kann nicht gelöscht werden“ und zu „es ist der Wurm, der nicht stirbt und seinen Fraß nicht beendet, er wird nicht satt und stirbt doch nicht“ vergleiche Jes 66, 24 „ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen“ (zit. in Mk 9, 48) und Jes 5,14 „Scheol, unersättlich wie der Tod“[65]; zu „dort sind Fesseln unlösbar, dort sind enge Bande, die nicht zu öffnen sind“ vergleiche Ps 18,6 „des Totenreichs Bande umfingen mich, und des Todes Stricke überwältigten mich“[66]; zu „das Haus der Unterwelt vergeht nicht, und Licht dringt dorthin nicht ein“ vergleiche Hiob 17,13 „ist doch bei den Toten mein Haus, und in der Finsternis ist mein Bett“[67]. Erst die letzten Zeilen zeugen davon, dass im Fragment eine Theologie vorliegt, die sich von der Vorstellung des Alten Testaments schon weit entfernt hat – dort hatte man mit der Scheol das Schicksal bezeichnet, dass jeden Menschen nach dem Tod gleichermaßen erwartet, unabhängig von Sünde und Vergeltung, die hier nun eine Rolle spielen (vgl. wiederum Kap. 8.7).

Šuḇḥālmāran fügt hier also eine Art „Höllenlied“ unbekannter Herkunft ein, welches einerseits dazu dient, die Vorstellung von „Hölle“ plastisch zu machen und auch als warnendes Bild zu nutzen. Doch andererseits setzt er sich ein wenig davon ab, indem er ein noch mehr verinnerlichtes Bild von Hölle und Strafe daneben stellt, wie unten zu sehen sein wird.

6.6 Das Credo Elias: Scheinbares Zitat

Es ist nicht unwesentlich, dass Šuḇḥālmāran seine Christologie teilweise in den Mund des Elia legt, in der Form eines Credos (6 VII,3–5[68]). Damit erhält sie eine hervorgehobene Position und Legitimation. Es ist klar, dass sie vor dem Hintergrund anderer zeitgenössischer Bekenntnisse formuliert wird. Eine textliche Abhängigkeit konnte im Rahmen dieser Arbeit vorläufig nicht festgestellt

64 Untersucht wurden alle diejenigen bekannten Homilien Narsais, deren Themenangabe eschatologische oder jenseitige Inhalte erwarten ließen, s. u. 7.3 (c) zu Narsai.

65 Vgl. evtl. auch Spr 30,15b–16: „Drei sind nicht zu sättigen, und vier sagen nie: ‚Es ist genug’: das Totenreich und der Frauen verschlossener Schoß, die Erde, die nicht des Wassers satt wird, und das Feuer, das nie spricht: ‚Es ist genug!’“

66 Ebenso Ps 116,3; 2Sam 22,6.

67 Lane, kṯāḇā, S. 194 und 95.

68 Lane, kṯāḇā, S. 180f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

werden[69]. Aus dem Kontext wird aber deutlich genug, dass das Credo in der vorliegenden Fassung fiktiv und neu in den Mund Elias gelegt wurde: „Dies dürfen wir als den Inhalt der Unterweisung des Seligen Elia an die Massen verstehen“[70]. Tatsächlich ist zwar der formale Unterschied zur Gattung des Kontextes leicht erkennbar, aber es bleibt die nähere Gattungsbestimmung des Credos offen. LANE erkennt darin zu Recht weder ein konziliares Dokument, noch ein Taufformular, noch ein persönliches Glaubensbekenntnis, und fasst es einfach als ein Stück „Bekenntnistheologie“ auf[71]. Diese Unbestimmbarkeit ergibt sich daraus, dass kein „Sitz im Leben“ vorliegt, der einer gesonderten Komposition vorausginge. Anlass der Abfassung ist vielmehr derselbe wie beim gesamten Buch. Eine Einordnung in anderer formaler Hinsicht, und zwar vom Aufbau her, nimmt aber MICHAEL KOHLBACHER vor, der Šuḇḥālmārans Credo dem bei den Syrern sehr gebräuchlichen „zweiteiligen Formschema“ zuordnet[72]. Bei diesem Schema folgt im Kern auf eine erste trinitätstheologische Ausführung eine zweite christologische, wie es beim auch Bekenntnis der Bischöfe 612 der Fall ist[73]. Dies ist für die inhaltliche Beurteilung nicht unwesentlich, denn es klärt die Frage, warum unser Text überhaupt Wert auf einen trinitätstheologischen ersten Teil legt. Er ist einfach durch die Form bedingt und braucht keinen situativen Anlass zu haben. Der Anlass ist vielmehr hinter den Abweichungen von der Form zu suchen. Denn die zweiteilige Form ist in unserem Text auf eine vierteilige erweitert und wird auch mit einem besonderen neuen Inhalt gefüllt.

Dieses Credo beginnt und endet jeweils mit klarer Abgrenzung. Sein Einsetzen ist gekennzeichnet durch einen Wechsel der Subjekte, nicht etwa durch ein „Wir glauben...“. Während vorher Elia als Subjekt geführt wurde, wo wir von seiner Rede Summarisches erfahren[74], wird dann unvermittelt direkte Rede in der „wir“-Form wiedergegeben, mit Christus als sachlichem Subjekt: „Und unser Herr erwies für uns...“[75]. Der zweite Teil der genannten summarischen Angaben der Eliarede,

69 Etwa im Vergleich zu der Zusammenstellung verschiedener Rezeptionsformen des Nicäno-Constantinopolitanums bei den Ostsyrern („Persicum“, „Nestorianum“, „Antiochenum“ u. a.) von BRUNS, Nestorianum, oder zu der Übersicht von Bekenntnissen mit dem „zweiteiligen Formschema“ in West und Ost von KOHLBACHER, Symbolum.

70 LANE, kṯāḇā, S. 181.

71 LANE, Creed, S. 156: „writing in the context of credal theology“. LANE arbeitet keine literarische Abgrenzung des Texts heraus.

72 KOHLBACHER, Symbolum, S. 149; er nennt die Form ebd. S. 163 auch „trinitarisch-christologisches Diptychon“.

73 CHABOT, Synodicon, S. 564–67 (syr.)/582–84 (frz.).

74 LANE, kṯāḇā, S. 180: „Und dann wendet er sich an die Gesamtheit der Christen und Heiden, und führt [einiges] aus dem Gesetz und den Propheten aus, und vom Wesen der Geschichte. Und er legt die Wahrheit über unseren Herrn dar. Und er legt das Alte Testament auf das Neue hin aus, und macht daraus seine eine Lehre. Und er informiert über die ganze Vorsehung, wie es ihm gegeben ist. Und er legt [Dinge] dar über die Personen der Trinität, über die Annahme [des Fleisches], und über den Kampf unseres Herrn gegen diesen Tyrannen von Alters her.“

75 Dieses parataktische „und“ könnte darauf hinweisen, dass hier ein Zitat vorliegt, das aus seinem anderen Kontext genommen ist. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, dass etwa Zeugung und Geburt Christi fehlen, was schon im ersten Kapitel des Endzeitbuchs auffiel. Doch

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

welcher Ökonomie, Trinität, Annahme des Fleisches und Christi Kampf gegen Satan umfasst, kann als Gliederung des nachfolgenden ausformulierten Credos gelten. Hier zeigt sich, dass das im Kern „zweiteilige Formschema" hier jeweils nach vorne und nach hinten mit einem weiteren Thema erweitert ist (s. u.). Das Ende des Credos wird dagegen durch den Wechsel auf eine Metaebene markiert, wo Šuḇḥālmāran den Grund dafür angibt, dieses Credo in den Mund des Elia legen zu dürfen:

> „Dies dürfen wir als den Inhalt der Unterweisung des Seligen Elia an die Massen verstehen, da alle, die die Wahrheit über unseren Herrn verkünden, an diesem *seḏrā* (Ordnung, Darstellung) festhalten" (ebd.).

Der Hinweis auf diesen *seḏrā* kann nach dem Gesagten nicht zu der Vermutung führen, dass Šuḇḥālmāran das Credo fragmentarisch aus anderer Quelle übernommen hat. Denn *seḏrā* meint hier keine Textform[76], sondern einfach eine Anordnung der Darstellung; der Ausdruck bezieht sich auf das Verb *sdr* zurück, mit welchem die Ausführungen des Elia eingeleitet wurden[77].

Zwischen den ersten beiden der vier Teile des Credos wird der Duktus noch einmal unterbrochen durch einen Wechsel von der narrativen zu einer reflektiven oder definitorischen Ebene in VII,4:

> „Und *sie* lernten… den wahren Glauben. So haben *wir*, die Kinder des göttlichen Geheimnisses, verstanden, dass die Gottheit eine heilige Trinität ist, drei gleichwertige und ungetrennte Hypostasen (*qnōmē*)…" (ebd.).

In den hierauf folgenden Zeilen werden Trinität und Christologie genauer gefasst, bis dann nach einem letzten „wir" genauso unvermittelt wieder zu Christus als Subjekt und zur narrativen Ebene zurückgekehrt wird. Die Entsprechung dieser beiden mittleren Teile zur Trinitätstheologie und zur Christologie soll unten (Kap. 8.2) besprochen werden.

Der Wortlaut der vorderen Erweiterung besteht aus einer Mischung von Anklängen etwa an das Bekenntnis der Bischöfe von 612[78] und ergänzenden

---

nach dem zur Fiktionalität des Textes Gesagten scheint die Konjunktion nur eingesetzt zu sein, um die verschiedenen Ebenen der Eliarede (summarischer Teil, direkte Rede) glatter miteinander zu verbinden.

76 Als der Hymnus, der zusammen mit der Präfation die Eucharistie einleitet, ist *seḏrā* als Gattungsbezeichnung zwar belegt (vgl. PAINE-SMITH, Thesaurus II, zum Wort), aber ein solcher liegt hier ja nicht vor.

77 S. Anm. 74. Das dort gebrauchte Verb *sāḏar* (er führt aus) bezieht sich hier zwar nicht auf die gesamte Darstellung, sondern gewissermaßen nur den alttestamentlichen Teil, muss aber wohl gemeint sein. Die Wortwurzel war außerdem im Zusammenhang der Anordnung der trinitarischen Personen genannt worden (*mestaddar*, geordnet), worauf sich aber *seḏrā* sicher nicht beziehen kann.

78 Vergleichbar ist insbesondere der Erweis Christi durch Wundertaten oder auch das „er starb", welches die Ostsyrer 410 nicht aus den Nicänum übernommen und erst 585 nachgetragen hatten (dazu vgl. BRUNS, Nestorianum); es fehlt bei Šuḇḥālmāran etwa das Hungern und Schlafen Jesu.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Halbzitaten von Bibelworten[79]. In letzteren liegt auch insofern eine Eigentümlichkeit unseres Textes, als sie den Fortgang nach der Auferstehung und Pfingsten darstellen. Hier wiederum kommt der Gemeinschaft der Jünger in Lehre und Verkündigung eine besondere Aufgabe zu. Damit wird die Apostolizität der Kirche betont, was wiederum gut zum Kirchenmann Šuḇḥālmāran passt[80]:

> „Und er erwies für uns und vor uns sein Vorgehen mit Wundern und mächtigen Taten. Und er litt, und wurde gekreuzigt und starb und wurde begraben. Und am dritten Tag erstand er durch die Kraft, die in ihm wohnte. Und er wurde von vielen seiner Jünger gesehen, und er vergewisserte sie der Auferstehung, und dass nun alle Menschen auferstehen werden. Und nach vierzig Tagen, in denen er sie lehrte (Apg 1,3) und bestärkte, wurde er von ihnen geschieden und fuhr vor ihren Augen auf in den Himmel (Apg 1,9; Lk 24,51). Daraufhin sandte er seinen Jüngern den Heiligen Geist (Apg 1,8; 4,4.17; Jes 2,2), durch den sie alles lehrten, was ihnen befohlen war (Mt 28,20). Und sie vollbrachten durch ihn Wunder und mächtige Taten (z.B. Apg 5,12–14) zur Bestärkung ihrer Verkündigung. Und sie lernten und vollendeten und lehrten die ganze Welt den wahren Glauben... [zu den hier folgenden trinitarischen und christologischen Aussagen siehe unten unter 8.2]“

Noch mehr stellt der vierte Teil des Bekenntnisses eine Besonderheit dar. Hier wird nicht nur der Kampf Christi gegen Satan angesprochen, wie es die summarische Einleitung erwarten ließe, sondern erstmals wird die Existenz und die Vernichtung des Bösen in einem Credo behandelt, mit dem Ziel, dass sie als Gerechtigkeit und Milde Gottes gedeutet werden können. Damit geht Šuḇḥālmāran weit über andere Bekenntnisse hinaus, welche im Schlussteil bestenfalls vom allgemeinen Gericht sprechen. Dies wird für die Interpretation auch des gesamten Endzeitbuchs von Bedeutung sein. Die Überleitung zu diesem Thema vom dritten christologischen Teil her wird über die Wiederkunft Christi vorgenommen:

> „Und kein Leben spendendes Gut ist den Menschen gegeben außer von ihm. Und siehe, er ist im Himmel. Und er ist nahe daran zu kommen, wie er versprochen hat (Phil 4,5; Apk 22,20?), und er zögert nicht. 5. Aber dieser, dem erlaubt wurde seinen grimmigen und verwegenen Willen in die Öffentlichkeit hinauszutragen, dieser stand seit Anbeginn gegen seinen Schöpfer. Denn an ihm wird die Gerechtigkeit die Kraft der göttlichen Geduld und Milde erweisen. Und er wird ohne Entschuldigung sein beim Fällen seines Urteils, das vor aller Augen ergeht, zusammen mit all seinen Knechten, Tyrannen, Dämonen und bösen Menschen“ (ebd.).

79 Paulus über die Erscheinungen (1Kor 15) und Lukas über die Himmelfahrt (Lk 24,51; Apg 1,3.9) Jesu.

80 Zur Apostolizität vgl. Buch I XV die Überschrift, zur „Verkirchlichung“ der Frömmigkeit s. o. 4.4 (e), zur Bedeutung der Kirche auch Buch 6 I,1 und 5.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Damit endet das Credo. Somit ist nicht nur durch die Selbstaussage des Textes, sondern auch aus inhaltlichen Gründen klar, dass der Text nicht auf ein Zitat, sondern auf die eigene Gestaltung Šuḇḥālmārans zurückgeht. Er steht im engen Zusammenhang mit der Gesamtanlage des Buchs, dessen Schwerpunkte er *in nuce* wiedergibt, und zwar zusammenfassend wie vorbereitend. Dazu gehört also die Betonung auf der Apostolizität der trinitarischen und christologischen Lehre, sowie die Bewältigung der Existenz des Bösen angesichts der Gerechtigkeit und Milde Gottes (zur Theodizee s. u. 8.1). Die Form wird mit dem Ziel angewandt, den Inhalt besonders hervorzuheben und zu legitimieren. Abgesehen davon, dass die Theologie des zweiten und dritten Teils trotz aller Knappheit als eine Theologie der Kirche des Ostens zu identifizieren ist (s. u. 8.2), ist die Form ein weiteres Argument dafür, dass hier kein bewusster Rückzug auf konfessionell neutrale Minimalpositionen vorliegt. Man sollte nicht annehmen, dass Šuḇḥālmāran hier den Streit mit dem Miaphysitismus ausblendet, um gegen andere Fronten anzuschreiben[81]. Im Gegenteil, das Credo soll die Orthodoxie der konfessionellen Theologie Šuḇḥālmārans seinen Gegnern gegenüber darstellerisch unterstreichen, nicht argumentativ ausführen. Die Gegnerschaft wird sogar als so stark empfunden, dass sie eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Bösen hervorruft. Die inhaltliche (und zwar soteriologisch bestimmte) Ausführung der Christologie wird dagegen für das argumentierende Kap. X aufgespart, wo es gattungsgerecht hingehört.

81 LANE, Creed, bes. S. 159–62, kommt zu der gegenteiligen Ansicht, dass die christologische Kontroverse hier bewusst ausgeblendet sei. Šuḇḥālmāran schreibe hier vor allem gegen Judentum, Paganismus und den Vorwurf der trinitarischen Vierpersonenlehre an, wie es die Konzilien des 6. Jh.s durchaus tun, „less concerned with controversy with those who could be classed as 'monophysite' or 'Cyrillian'" (ebd. S. 162). Am stärksten ist LANES Argument, dass die Geburt und damit auch die Mutter Christi im ganzen Text fehlen. Musste nicht jeder Theologe, der gegen Miaphysiten argumentiert, sich diesem kontroverstheologischen Bereich stellen? Zu Recht erklärt aber LANE bereits selbst dieses Fehlen damit (ebd. S. 159), dass Šuḇḥālmāran sich nicht auf die existentiellen, sondern die pragmatischen Fragen der Christologie konzentriere: er frage nicht, was Christus an sich war, sondern was er für uns war. Aber noch eine andere Erklärung könnte gefunden werden. Das Einsetzen des ganzen Buches beim Brautmotiv und bei Johannes dem Täufer als dem Brautführer würde eine Rückblende zur Geburt Christi umständlich machen. Im Übrigen fehlt die Menschwerdung (als zwar biblischer, aber, wenn wörtlich verstanden, miaphysitischer Ausdruck) keineswegs, sondern wird im summarischen Teil der Eliarede ja gerade auf typisch ostsyrische Weise eingebracht: „Annahme des Fleisches".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

7 Literarische Bestimmung

7.1 Autor und Adressaten des Buchs

Die Gruppe der Adressaten klingt im Text an, wenn der Autor sagt (XI,5): „Ich fordere jeden Sünder auf, umzukehren, und besonders meine Freunde, die bei mir sind, oder mich kennen im Herrn“[1]. Daraus lässt sich folgern, dass die Schrift, obwohl sie einerseits mit vielen potentiellen Lesern rechnet („jeder Sünder“), andererseits eine bestimmte abgrenzbare Gruppe im Blick hat, einen Freundes- und Bekanntenkreis. Dieser spannt sich allerdings von den Personen, die sich unmittelbar beim Autor aufhalten, bis zu allen, die ihn „im Herrn“ kennen. Hier ist ein Kreis von Christen im Blick, der – angesichts des Metropolitenamts des Autors – nicht klein sein kann. Das bedeutet umgekehrt, dass das Buch nicht in erster Linie an Außenstehende oder an Gegner gerichtet ist. Die Verbundenheit des Autors mit seinem engeren Adressatenkreis äußert sich auch ein einziges Mal in der direkten Anrede „wie lange noch, meine Lieben, ist unser sündiges Herz... verhärtet,... umzukehren?“[2]. Diese Formulierung ist auch die einzige, die an eine vorzutragende Predigt denken lässt. Selbst wenn die Schrift für den direkten Vortrag geschrieben ist, geht doch aus dem vorhergehenden Zitat hervor, dass auch eine räumlich disparate Gemeinde im Blick ist, welcher der Brief durch Mittelsleute vorgelesen wird.

Auf etwas andere Weise identifiziert sich der Autor wohl noch viermal mit seinen Lesern in einem „wir“[3]. Keinen Hinweis auf diese bestimmten Adressaten geben dagegen die beiden anderen Adressen im Singular: „Wehe dir, Sünder, kehre um“; „Sieh auf dich selbst, o Mensch“[4]. Hier ist ein genereller Appell ausgesprochen.

---

1 Lane, kṯāḇā, S. 196.

2 Lane, kṯāḇā, S. 194f.

3 Im Einzelnen: Lane, kṯāḇā, S. 177: „und die Kraft der Geister wird sich regen... mit bösen Taten uns zu schaden“; ebd. S. 180f das „Credo“; ebd. S. 192: „es gibt für uns eine Hoffnung, für uns Sünder“; ebd. S. 196: „Die Bitterkeiten der ewigen Strafe haben uns aus der Ferne kasteit“. Diese Identifikation von Lesern und Autor ist möglich, wo die „Wir“-Gemeinschaft näher spezifiziert oder abgrenzt ist. Nicht heranzuziehen sind die zahlreiche Belegstellen, die ein „Wir“ beinhalten, wenn es in Zitaten der Bibel oder der genannten Fragmente erscheint oder in direkter Rede etwa des Elia. Ferner in der Formel *māran* (unser Herr); sodann wenn sich das „Wir“ allgemein auf den Menschen (seine Erkenntnis, Konstitution oder Natur) bezieht wie in *yāḏ͑īnan* (erkennt „man“), *āmrīnan msabbrānāīṯ* (lässt „sich“ mit Wahrscheinlichkeit sagen), oder (Lane, kṯāḇā, S. 190) „hier zeigt sich die Liebe des Schöpfers zu uns. Zuerst nämlich darin, dass er uns in seiner Güte gemacht hat“, oder (ebd. S. 178) „für uns Vernunftbegabte wird seine ewige Vergeltung erkennbar sein“, oder (ebd. S. 180) „Er ist die Zierde unserer Natur“.

4 Lane, kṯāḇā, S. 192 (statt des widersprüchlichen Pl. wird für die Übersetzung Sg. gelesen: *wāy lāḵ ḥaṭṭāyē* (!) *tūḇ*...) und ebd. S. 196.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Damit ist nicht nur eine Unterscheidung zwischen zwei Adressatenkreisen festzustellen[5], einem generellen („jeder Sünder“) und einem eingegrenzten („meine Lieben“). Sondern dazu kommt auch ein Unterschied zwischen dem Hauptteil und dem Schluss des Buches: Die Identifikation des Autors mit seiner Leserschaft tritt erst kurz vor Ende des Buchs aus der Anonymität heraus. Fast alle soeben genannten Belegstellen entstammen dem letzten Kapitel, eine dem vorletzten. Das heißt, der Autor tritt erst gegen Ende in eine direktere Kommunikation zum Adressaten ein, wo es immer um Umkehr geht – damit verfolgt er auch ein neues Ziel. Die direkte Anrede und das „wir“ sind nicht der Ausgangspunkt der Schrift. Das wird zu berücksichtigen bleiben.

Trotz dieser Differenzierungen kann festgehalten werden, dass ein bestimmter „interner“ Leserkreis angesprochen ist. Und wenn hier betont zwischen räumlich nahe stehenden und fernen Bekannten unterschieden wird, zeigt das, dass der Autor vom großen Teil seiner Freunde momentan getrennt ist, was gut mit der Annahme einer Exilssituation erklärbar ist.

Zuletzt ist auch die Form des Credos des Elia näher zu betrachten. Sie gibt einen weiteren Hinweis auf das Verhältnis zwischen Autor und Adressaten. Das Credo zeigt, dass es in konfessionellen Fragen keine Diskussion gibt. Während anderswo auch die Meinung des Autors markiert wird[6] oder eine Einzelmeinung wiedergegeben wird[7], wird hier das Credo axiomatisch dargelegt und dann unterstrichen als Verständnis bzw. als Darstellung der gewissermaßen Rechtgläubigen[8]. Es geht also nicht um die Entwicklung einer Erkenntnis, auch nicht um Überzeugungskunst oder um Widerlegung, sondern es geht allein darum festzustellen, was das richtige Bekenntnis sei. Das heißt, an dieser Stelle spricht kein Gelehrter, der etwas erläutert oder für eine Sache argumentiert, sondern es spricht der kirchliche Würdenträger, der in der zentralen Bekenntnisfrage seinem Kirchenvolk eine Linie vorgibt oder ihre *corporate identity* verstärkt. Ähnliches gilt übrigens in der Darstellung der Hölle, wo er weitgehend axiomatisch arbeitet[9].

5 Gelegentlich ändert der Autor noch einmal die Richtung der Anrede, indem er sich in der Ich- oder Wir-Form an Christus wendet. Das ist nicht verwirrend, da er dies ausschließlich in den Schluss-Doxologien (s. o. S. 160, „Kapitel“) tut, z. B.: „erlöse mich, damit ich Dir nicht verloren gehe, unser milder Herr“ (LANE, kṯāḇā, S. 176); „wenn du dich offenbarst, unser Herr, habe Erbarmen mit uns“ (ebd. S. 171); oder beide Formen kombiniert „bei dir ist unsere Zuflucht, du unser Erlöser. Lass mich seine Zeit überstehen“ (ebd. S. 173).

6 Z. B. LANE, kṯāḇā, S. 171 zur Fassbarkeit der Bosheit, S. 177 zur Grausamkeit des Teufels, S. 178 zum Anwachsen der Bosheit, S. 185 zum Ort des Antichrists, S. 186 zu dessen Bosheit, S. 190 zu dessen Schicksal.

7 LANE, kṯāḇā, S. 171 die Berichte über den Antichrist in den Offenbarungen – „wenn sie denn vertrauenswürdig sind“.

8 LANE, kṯāḇā, S. 180: „So haben wir, die Kinder des göttlichen Geheimnisses, verstanden, dass...“; S. 181: „da alle, die die Wahrheit über unseren Herrn verkünden, an dieser Darstellung festhalten“.

9 Kap. XI des Endzeitbuches. Eine Ausnahme stellt vielleicht das „die Hölle ist in uns“ vom Anfang des Kapitels dar, insofern hier deduziert und nicht bloß behauptet wird. Aber in Frage stellen lässt sich der Autor auch hier nicht.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Dagegen kann er in den anderen eschatologischen Fragen, vornehmlich zum Antichrist, seine Aussagen relativieren, weil es nicht um Bekenntnisdinge geht. Demnach kann man aus dem „meine Lieben“ nicht auf allzu persönliche Verbundenheit zwischen Autor und Adressaten schließen. Sondern es drückt sich hier die freundliche Anrede des Hirten an seine Gemeinde aus.

7.2 Literarische Elemente des Mönchtums

Wenn die Charakterisierung der asketischen Schriften Šuḇḥālmārans durch DAVID J. LANE insgesamt zutreffen dürfte, so ist gleichzeitig festzustellen, dass dies für Bücher 1–5 gilt, aber nur eingeschränkt für Buch 6. LANE spricht von „lateral association of idea rather than linear progress of argument“, von „imposed systematization”. Das Thema sei „concealed rather than obvious and… in the author’s mind rather than on the manuscript page”[10]; ferner hebt er hervor, dass Tugenden „by personification and by example rather than by analysis and by definition” entfaltet werden, und dass Šuḇḥālmāran hier Ephrem und Aphrahat nahe stehe[11].

Einzig für Buch 6 kann diese Charakterisierung nicht übernommen werden. Es weist ein einheitliches System auf (s. o. 6.1), das im Ablauf dem eschatologischen Schema folgt und das die Inhalte planvoll aufteilt. Einige Passagen listen systematisch Argumente auf (VI,1–2 sechs Gründe für die Freiheit des *aḇīḏā*; VIII,1 sieben Gründe für das Erscheinen Elias; X,5–8 eine Erklärung des Sterbens Christi) oder fügen Definitionen ein (VII,3–5 Entfaltung des Credos; XI,1–2 definitorische Kommentare zum Höllenlied). In I,1 werden sogar – erstmals im Textkorpus – die Tugendübungen knapp in ein dreigliedriges System gebracht (s. u.). All diese Unterschiede zu den Büchern 1–5 sind natürlich auf die andere Textgattung zurückzuführen: Es liegt kein monastisches, sondern ein endzeitlich-paränetisches Buch vor. Dennoch lässt sich einiges an monastischen Formen, teilweise im Sinne von LANE, auch in Buch 6 auffinden. Für den Vergleich sei zunächst knapp auf den Inhalt der anderen Bücher eingegangen.

> „Willst du, O Mensch, aufrichtig umkehren von der Straße des Todes zum Pfad des Lebens? Und vom Schein der trübseligen Welt zur Welt der Wahrheit? Und vom kurzen jetzigen Leben zum andauernden Leben mit unserem Herrn?“[12]

Dieser einleitende Satz aus dem eigentlichen „Buch der Teile“ (1 I,1) beschreibt bereits ausreichend das Ziel der Frömmigkeit Šuḇḥālmārans. Wahres Leben ist das Leben Christi und das Leben mit Christus. LANE fasst zusammen: „The basis of Shubḥalmaran’s redemptive theology is the patterning of life on the Messiah who

10 LANE, Example, S. 411.
11 LANE, Example, S. 415.
12 LANE, kṯāḇā, S. 17.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

is sharer in the godhead... By invitation, and by imitation of this life of virtue, mankind is brought to that image of God which once was, in Eden, and will be again in the world to come, demons and passions being overcome."[13] Das Stichwort der „Nachahmungsfrömmigkeit" kann LANE vor allem daran festmachen, dass besonders das Vorbild Christi neben vielen anderen immer wieder herangezogen wird, und besonders an den hervorragenden Passagen[14]. Außerdem sollte man aufgrund des genannten Zitats von einer „Teilhabefrömmigkeit" sprechen.

Solche grundlegenden Gedanken finden sich nur versteckt in Buch 6. An *imitatio Christi* und *communio* ist hier implizit gedacht, wenn etwa die Strafe des Endgerichts in der Trennung von Christus besteht (X,9), oder wenn die Gemeinde als Braut Christi sich angemessen auf den Bräutigam vorzubereiten versucht (I,1). Dazu ist unten in Kap. 8 mehr zu sagen.

a) Personale Vorbilder

Wie insbesondere Buch 1 zeigt, stilisiert Šuḇḥālmāran gern biblische Figuren zu asketischen Vorbildern. Mose, David, Hiskia, die Makkabäer, Zacharias und Elisabeth, Maria und Petrus werden als Beispiele der Demut gezeichnet (1 III,3). Abel, Noah, Jakob, Abraham, David, Elischa, Samuel stehen für Gehorsam (1 IV,4–5), Hiob für Beharrlichkeit (1 V,1), Josef, Stephanus und Jakobus für Geduld (1 VI,3–4) etc. Dies steht in einer literarischen Tradition, welche MARIE-JOSEPH PIERRE mit dem Gattungsbegriff „séquence d'exemples" bezeichet und welche sich sowohl bei Aphrahat als auch bei Ephrem findet[15].

Insbesondere Elia steht in unserem Buch 1, vor Elischa, Hosea, Jakobus und Philo, und neben Johannes dem Täufer, als erster in der Reihe der Enthaltsamen (1 I,3). Mit Hananja, Daniel, Johannes dem Täufer und Christus ist er Vorbild der Fastenden (1 VIII,6–7), nach Buch 4 XVIII,3 auch neben Mose einer von zwei Prototypen der jungfräulich Lebenden[16].

Diese Zugangsweise scheint noch in Buch 6 durch, wenn auch in geringem Maße. Obwohl hier Johannes und Elia insgesamt nicht als Vorbilder, sondern als Protagonisten fungieren, wird doch auch einmal der asketische Vorbildcharakter Elias präsentiert. Das gehört nämlich zu der Liste von Gründen, warum Elia für den Kampf gegen den Antichrist vorgesehen wurde:

> „Drittens – gegen die Dämonen und ihre Knechte gab es schon unter den Vorvätern keinen, der wie er eifernd brodelte vor Liebe (1Kö 19,10.14) zu seinem Schöpfer, und auch am Ende wird keiner es mehr tun als er. ...

13 LANE, Work, S. 180 u. 183.

14 U. a. 1 I, (Weg der Tugend); 5 (Martyrium/Kreuz); III,3 (Demut/Kondeszendenz); VIII,7–11 (Fasten/Jesu Kampf Mt 4); XIV,3.6 (Güte des Schöpfers/Ursache der Menschwerdung); XV,4 (Einheit/Jesu Gebet Joh 17).

15 PIERRE, Aphraate I, S. 68; die Übertragung des Begriffs auf Ephrems Passagen in den Carmina Nisibena bei POIROT, Prophètes, S. 449.

16 Elia gilt hier als Eheloser nach der Art des Abel, d. h. er hatte nie mit einer Frau Verkehr; Mose dagegen nach der Art des Henoch, d. h. er enthielt sich nach einer Zeit der Ehe des Verkehrs mit seiner Frau.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> Ferner – unter allen Propheten glich gerade er in allem, was seine Eigenschaften sind, dem Hause unseres Herrn: In seiner Selbstentäußerung und in seiner Enthaltung von der Ehe und allem Irdischen.“[17]

Es fließt eindeutig ein asketisches Eliabild in den Text ein, wodurch der Autor seine Prägung verrät. Das gilt auch dann, wenn der Kampf Elias hier nicht wie bei Narsai in asketischer Weise verläuft. Mehr als die anderen Autoren scheint Narsai den endzeitlichen Elia als asketischen *typos* zu zeichnen: „Auf geistliche Weise kämpft er mit ihm, dem Betrüger, und demonstriert ihm, dass in unserem Leib die Kraft des Geistes ist“; „die Kraft des Geistes überwältigt seinen Leib und die Regungen seiner Seele“[18]. Aber auch Šuḇḥālmāran erwartet stillschweigend, dass Elia am Ende seine asketischen Vorzüge werde einsetzen können, da er feststellt, dass Elia aufgrund dieser Eigenschaften für den endzeitlichen Kampf auserwählt sei.

Zum Vorbildcharakter Elias allgemein hat Sr. Éliane Poirot unzählige Belegstellen aus der gesamten Patristik zusammengestellt. Der Prophet ist in West und Ost durchgehend *exemplum* für Armut und Jungfräulichkeit, für Fasten, Gebet und mehr[19]. Sein Kampf gegen die Dämonen, den Šuḇḥālmāran ähnlich wie Narsai anführt, ist dabei aber ein seltenes Motiv, denn ein solcher Kampf Elias findet sich nicht in der Bibel. Es bietet sich eine Übertragung des Kampfes Elias gegen die Baalspriester auf seinen Kampf gegen Satan vielleicht nur bei Jesaja von Sketis bzw. Gaza (5. Jh.)[20].

Der Eifer des Elia ist dagegen wieder ein sehr verbreitetes Motiv nach Poirot; bei Šuḇḥālmāran fehlt dabei verständlicher Weise die Auseinandersetzung zwischen ungebremstem prophetischem Eifer Elias und der Barmherzigkeit Gottes. Als Vermittler der Tradition von Elias „Kampf durch Tugend“ zur Kirche des Ostens könnte vielleicht Johannes Chrysostomos genannt werden, welcher der Meinung war, schon der Anblick dieses tugendhaften Mannes überführe die Schlechtigkeit aller seiner Gegenüber, bei Ahab angefangen[21]. Dass schon der

17 Lane, kṯāḇā, S. 182f.

18 BL Or. 9396 fol. 168b/169a und fol. 170a.

19 Zusammenfassend Poirot, Prophètes, S. 558f; vgl. allein das Inhaltsverzeichnis bei Poirot, Élie. Erstere Monographie ist chronologisch geordnet, letztere thematisch.

20 Für Jesaja (vgl. Brock, Art. Isaiah: „The work was clearly widely read in Syriac monastic circles, both East and West“) gilt: Der Feind kann uns nur greifen, wenn er sieht, dass ein Mensch seinen Willen statt Gottes Willen tut. Wenn Satan etwas in einem Menschen sät, der es nicht akzeptiert, sind die Dämonen machtlos. Diese Art der Auseinandersetzung mit Satan bzw. den Dämonen findet Jesaja in dem Ausspruch Elias wieder, frei nach 1Kön 18: „Ruft ihr die Namen eurer Götter an, und ich den des meinen“: Poirot, Prophètes, 407f.

21 Hartl, Chrysostomus, zu 2Kor, Hom. 28,2, S. 445f. Allgemeiner Baur, Chrysostomus, zu Mt 13, 24–33, Hom. 46,3: „was hat den Elias so berühmt gemacht? ... seine Armut, sein Mantel, die Höhle und die Berge? Seine Wunder hat er ja alle erst nachher gewirkt.“ Vgl. Mitterrutzner, Chrysostomus, Hom. 2,9, S. 70, „war je einer ärmer als Elias? ... Denn nur weil er jeglichen Reichthum an Schätzen geringer hielt als die Hoheit seiner Seele und nicht würdig seiner Weisheit, — nur darum erkor er sich so große Armuth. ... daß er Nichts weiter besaß als jenes Gewand.“

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Anblick ausreiche, kennt auch Narsai, aber seine Gegenüberstellung der geistigen Kraft des Propheten und der fleischlichen Kraft Satans (der unbedingt Mensch hatte werden wollen!) kann auch ganz neu gebildet sein[22].

b) Werte und Übungen

Buch 6 weist auch einige asketische Wertvorstellungen auf, wie sie zur Genüge aus Šuḇḥālmārans Büchern 1 bis 5 ersichtlich werden. Vor allem betreffen sie das Leben, zu welchem die Sünder umkehren sollen. Es kann im Rahmen dieser Arbeit kein Vergleich dieser asketischen Einzelmotive mit der monastischen Tradition durchgeführt werden. Das würde auch nicht weit führen, da die Motive in Buch 6 völlig unvollständig sind. Hier sollen daher nur die wenigen Grundwerte und Praktiken, die in Buch 6 auf einen asketischen Kontext hinweisen, aufgelistet werden:

Zu einer inneren Haltung gehören das Gedenken und die Liebe des Herrn[23], die Abkehr von der Liebe zu diesem Leben[24], und allgemein Tugend[25], Reinheit des Herzens, Ernsthaftigkeit der Taten, Richtigkeit des Glaubens[26], Gerechtigkeit[27], innere Schönheit[28]. Als Lebensformen sind genannt Keuschheit[29] und Wüstenleben[30], und als asketische Übungen listet die Einleitung dreigliedrig auf: Fasten und Enthaltsamkeit (leiblich), Selbstentäußerung und Demut (seelisch), Liebe und Frieden (geistlich). Letztere werden nicht als wirkliche „Übungen", sondern als „Früchte des Geistes" bezeichnet. Diese Liebe erfüllt sich tatsächlich in Kap. I,5 als innere Erfahrung der Braut bzw. der Kirche: „Und sie begann von nun an, ihm mehr und mehr anzuhängen, bis sie ihn wahrhaftig liebte. Und ihre Seele ging aus zu ihm"[31]. Sowohl hinter diesem Satz als auch hinter der Dreiteilung der asketischen Übungen steht die Vorstellung einer leiblichen und einer seelischen sowie einer geistlichen Ebene des Menschseins. Dazu tritt die Beharrlichkeit in allen

22 Zur Wirkung des Anblick Elias vgl. MINGANA, Narsai, Ende, S. 5: „Tausend mal tausend und zehntausend mal zehntausend schauen auf ihn, und sie fliehen wie die Füchse in ihren Bau"; zum Verhältnis von Geist und Fleisch vgl. BL Ms Or 9396, Antichrist, f. 169a/b: „Auf geistliche Weise kämpft er mit ihm, dem Betrüger, und demonstriert ihm, dass in unserem Leib die Kraft des Geistes ist."

23 LANE, kṯāḇā, S. 174: Gedenken (*ʿuhdāneh d-māran*); S. 177: Liebe, Bekennen und Hoffnung zu ihm; S. 184: Sehnsucht nach dem Anblick des Herrn (*yaīḇūṯā ḏa-ḥzāṯeh d-māran*).

24 LANE, kṯāḇā, S. 195: das Denken von der Liebe zu diesem Leben abkehren; ebd. S. 183 (von Elia): sich enthalten und entfernen von der Bindung und allem Irdischen. Vgl. bereits die Einleitung zu Buch 1.

25 LANE, kṯāḇā, S. 182.

26 LANE, kṯāḇā, S. 188.

27 LANE, kṯāḇā, S. 189.

28 LANE, kṯāḇā, S. 196.

29 LANE, kṯāḇā, S. 169 (*naḵpūṯāh l-ḇar wa-l-ǧaw*).

30 LANE, kṯāḇā, S. 174. Der Kontext ist zwar die Flucht vor dem Antichrist, aber das Motiv ist doch ein asketisches.

31 LANE, kṯāḇā, S. 169.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

diesen Übungen als asketisches Ideal[32]. Und besagtes Gedenken (*ʿuhdānā*) an den Herrn hat sein Pendant im Gedenken an das eigene Gericht und meint wohl auch eine Praxis der inneren Übung (für diese Praxis fehlt hier der Begriff Meditation, *hergā*[33]).

Für all diese Punkte lassen sich Vergleiche aus den rein asketischen Büchern Šuḇḥālmārans heranziehen; dazu muss man nur die Überschriften der Kapitel von Buch 1 oder 4 durchsehen (s. o. 3.4). Insbesondere die Haltung der Liebe zieht sich nicht nur durch alle Kapitel von Buch 1, sondern sie wird Buch 4 XV bis XVII als oberstes Gebot und als Kern des geistlichen Lebens sowie auch der trinitarischen Gottheit beschrieben, und zwar wiederum mit Hilfe der Brautsymbolik[34]. Für das Motiv der Abkehr von dieser Welt ließen sich Buch 1 I,1–3 oder 2 X,8 anführen, für das leibliche und seelische Üben Buch 4 I und XI, für das Gedenken Gottes und des Gerichts Buch 1 XIII,8, 2 X,4 oder 5 IX,3. Diese Motive lassen sich wiederum beim Zeitgenossen Bāḇai nachweisen[35]; speziell zu den unterschiedlichen Bedeutungen des „Gedenkens" (*ʿuhdānā*) gibt auch HERMANN TEULE etliche Belege[36]. Dies darf als ausreichender Beleg gelten, dass das Gedankengut bei Šuḇḥālmāran nichts Außergewöhnliches hat.

Den Idealen stehen die Übel gegenüber, denen der Asket auszuweichen versucht. Dazu gehören die Leidenschaften, mit denen die Dämonen die Bewohner der Wüste quälen[37] und denen die Anhänger des Tyrannen gedient haben[38], aber

32 LANE, kṯāḇā, S. 167. Übungen des Körpers: Fasten und Enthaltsamkeit (*ʿamlē paġrānāyē*, *ṣawmā*, *nzīrūṯā*); der Seele: Selbstentäußerung und Demut (*napšānāyē*, *msarrqūṯā*, *makkīḵūṯā*); Früchte des Geistes: Liebe, Frieden (*pērē ḏ-rūḥā*, *ḥubbā*, *šlāmā*); Beharrlichkeit (*msaybrānūṯā*).

33 Der in Buch 6 einmal erscheinende Begriff *hergā* entstammt der Überschrift zum 10. Kap. und ist damit sekundär. In den anderen Büchern taucht der Begriff jedoch auf: 1 XIII,1; 4 I,1.

34 LANE, Book S. 124: „love is the inner wall of the house of the Father; it is part of the bride chamber of the heavenly bridegroom, his Son, and is the sacred dwelling of the Holy Spirit".

35 Vgl. FRANKENBERG, Euagrius, S. 15 „Der Wille der Bosheit... nimmt ab durch Selbstentäußerung von den irdischen Gütern, Askese und Demut samt der Liebe zum Guten; und eben diese Tugenden haben Bestand und kommen zur Vollendung durch Halten der Gebote Gottes, an die sich die Liebe Christi anschließt." – Ebd. S. 117 werden Arten beschrieben, der Welt abzusagen. „Denn ohne Askese und Gebet und Kampf gegen die Gedanken hilft uns die Gnade nicht, ebenso wenig wie wir ohne die Gnade das tief gewurzelte Böse ausrotten können. – Ebd. S. 378 wird Meditation (*hergā*) genannt, S. 453 die Erinnerung (*ʿuhdānā*) Gottes als Übung. Nur die Ebenen der asketischen Übung sind zwar ebenfalls dreifach, aber anderen Inhalts, ebd. S. 317: „Dementsprechend ist auch die Askese, die uns durch Tugendübung zu diesen Erkenntnissen führt, dreifach: erst die rein leibliche, die uns zur Erkenntnis der Körperwelt verhilft; dann die seelische Askese, die uns zur Erkenntnis der Vernunftwesen bringt; drittens die geistige, da man geistig schaut und sich übt und in ihr selige Wonne genießt". Dazu s. u. (d) und Kap. 8.8 (b).

36 TEULE, Concept, S. 15f unterscheidet zwischen einer mönchischen Grundhaltung und einer Gebetstechnik, und gibt in seinem Aufsatz Beispiele für beides in der ägyptischen sowie ostsyrischen Tradition. Neben Bāḇai wäre Šuḇḥālmāran ein frühes Zeugnis für den Begriff bei den Ostsyrern, verrät uns aber in keiner Weise, in welchem Sinne das Wort hier zu verstehen wäre.

37 LANE, kṯāḇā, S. 174. Zwar beschreibt der Kontext ansonsten äußere Bedrängnisse, die den Christen der Endzeit allgemein widerfahren. Die Not durch Leidenschaften ist aber sichtlich davon abgegrenzt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

auch ein „sündiges Herz“, „durch die Irreführung blinder Leidenschaften verhärtet… und durch Unbeständigkeit unserer Übungen, und durch [bloße] Versprechungen umzukehren“, sowie das Begehren, von dem der Mensch befreit werden muss[39]. Abgelehnt wird (XI,3) „Umkehr mit Gemächlichkeit, und Rechtschaffenheit in Ehren“[40] – ähnlich in Buch 2 X,7. Zu den verurteilten Sündern gehören aber auch jene, die Christi „Güte mit blasphemischen Worten verletzt haben und mit ihrem beschämenden Lebenswandel, und die seine Gerechtigkeit angegriffen haben“[41]. Der Kampf mit den Leidenschaften, die Warnung vor Satan und den Dämonen[42] sowie die Frage des Lebenswandels sind ständige Themen der Bücher 1–5. An die negativen Erfahrungen des Asketen erinnern auch die Illusionen und Phantasien (*haggē w-ṗanṭasiyās*), welche die Priester Satans erlernen (V,1)[43], obwohl in diesem Kontext vielleicht Scheinwunder des Antichrists nach 2Thess 2,9f gemeint sind. Im asketischen Kontext von Buch 1 VIII,10 dagegen sind mit diesen Illusionen solche Vorspiegelungen der Dämonen gemeint, die im Asketen falsche Begierden wecken. Als Urtyp dieser asketischen Erfahrung wird dort die Versuchung Christi in der Wüste ausgeführt – die Illusion hier ist der Anblick der Reiche der Welt von dem Berg aus, zu dem Satan Christus geführt hatte (vgl. die Kurzfassung der Versuchungsperikope 6 I,4.5 mit der ausführlichen Fassung 1 VIII,7–12). Auch dieses asketische Motiv lässt sich wiederum bei Bāḇai belegen[44].

In welchem Verhältnis stehen Ermunterung und Warnung, Seligpreisung und Weheruf zueinander[45]? Es kann gesagt werden, dass im ganzen Korpus der Ansporn zum guten Leben aufgrund von Vorbildern und einfach um seiner selbst willen bei weitem überwiegt. So endet Buch I,1 wie fast alle seiner Kapitel mit einer Ermutigung zur Vervollkommnung der Tugend durch die Liebe: „Die Liebe ist es, die all diese Dinge baut. Und selig, wer die Auferbauung seines Lebens

38 Lane, kṯāḇā, S. 177 (6 X,1).

39 Lane, kṯāḇā, S. 192: „In Wahrheit hat er uns nicht von einem Herrn erlöst, sondern von dem, was wir in unserer Freiheit so begehrten“.

40 Lane, kṯāḇā, S. 195.

41 Lane, kṯāḇā, S. 188.

42 Gerade z. B. im Zusammenhang der Stille auch in 1 XII,2: „Das ist die erste List des Betrügers, dass ein Mensch weniger ausdauernd dem Rat der Weisen folgt und weniger auf seine Lebensordnung Acht geben will. Über ihn erheben sich die Leidenschaften, von innen, und die Dämonen, von außen“ (Lane, kṯāḇā, S. 57).

43 Lane, kṯāḇā, S. 175.

44 Frankenberg, Euagrius, S. 117: Evagrios spricht hier von Dingen, „die gewöhnlich den Menschen wie Trugbilder (*ṗanṭasiyās*) im Kampf sichtbar werden, nach dem Maß ihres Aufstiegs.“ Für Bāḇai zeigt Evagrios mit dieser Erfahrung, dass er in seinen Gebeten kurz die „Schatten der Mächte der Finsternis“ gesehen habe, bevor er dann auch das *plērōma* und unaussprechliche Seligkeit genossen habe. Massiv wirft Bāḇai den Messalianern vor, solchen Illusionen aufgesessen zu sein (ebd. S. 339): „Die Messalianer faseln, wenn der Teufel in sie fährt und ihnen etwas vorspiegelt, in ihrem Wahnsinn davon, sie sahen die Trinität und gewahrten sie mit ihren leiblichen Augen“.

45 Dazu Lane, Work, S. 182 mit Bezug auf das Gleichnis von den zwei Schuldnern, u. 184 mit Bezug auf den Wechsel von Seligpreisungen und Weherufen bei Šuḇḥālmāran.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ersehnt“[46]. Das Verhältnis von Ermunterung und Warnung ist in Buch 6, wie sich zeigen wird, pessimistischer, aber auch dort stehen Seligpreisung und Weheruf nebeneinander.

Es ist noch einmal die dreifache Sicht auf den Menschen in den Blick zu nehmen. Sie erscheint hier singulär in Šuḇḥālmārans erhaltenem Werk. Die Indizien reichen nicht aus, um daraus ein Menschenbild oder ein spirituelles Konzept Šuḇḥālmārans zu entwickeln oder ihn in die Mönchsgeschichte einzuordnen. Natürlich kann man bei diesem Dreischritt von einer Zuspitzung sprechen; die „Früchte“ sind das Ziel, die Übungen der Weg dahin. Man kann im Hintergrund ohne Schwierigkeiten die Kenntnis jener nicht nur evagrianischen Vorstellung vermuten, wonach Seele und/oder Geist als das Eigentliche des Menschseins vom Leib abgegrenzt werden, so dass der Leib von der Seele gelenkt wird und sich die mystische Erfahrung als etwas rein Geistliches ereignet. Diese Dreiteilung wurde, wenn auch in unterschiedlicher Begrifflichkeit, von den älteren und jüngeren Mystikern durchgehend aufgegriffen, wobei immer eine Ebene der leiblichen Vorbereitung, eine Ebene der seelischen oder gedanklichen Aktivität und eine Ebene mit Ereignischarakter unterschieden wird[47]. Insofern ist der Dreischritt Šuḇḥālmārans kein Zufall. Allerdings wird mit der dritten Ebene bei anderen Autoren auch eine geistliche Schau Gottes, ein Einswerden mit Christus verbunden; dies bezeichnet dann Friede oder Liebe, oder aber ein ekstatisches Erlebnis. Die Frage, wie sich Šuḇḥālmāran dazu verhält, wird unten (d) gesondert behandelt.

c) Eschatologie als asketischer *topos*

Der Asket „setzt sich… den schrecklichen Tag vor Augen, an welchem gerechte Vergeltung geübt wird für die Sünder, die nicht umgekehrt sind… schrecklich ist die Trübsal in der Hölle… und ewig trostlos für die, die ihrer würdig sind“ (1 XIII,2.5)[48]. Diese Übung, imaginativ sein eigenes Ende vorwegzunehmen, ist zumindest seit dem 4. Jh. Grundbestandteil der Askese der Wüstenväter – und starker Beweggrund für das asketische Leben überhaupt: „Dieser eschatologische Horizont schlägt sich in den Hauptdokumenten des frühen ägyptischen Mönchslebens nieder“[49]. Auch wenn beispielsweise Narsai den letztlichen Sieg Christi nicht nur über den Antichrist, sondern auch über den Tod mit der Überwindung

46 LANE, kṯāḇā, S. 63f u. 65 (Buch 1 XV,9). LANE übersetzt anders „whose reward is for the building of his life“ (syr. *l-man d-argeh l-ḇanyān ḥayyawʰy*).

47 Vgl. z. B. Evagrios (4. Jh; FRANKENBERG, Euagrios, S. 73), der aber die Übungen Šuḇḥālmārans auf drei Bereiche der Seele verteilt (Fasten etc. als Heilung des *epithymetikon*, Demut etc. für das *thymikon*, Studium und reines Gebet für das *logistikon*. Es ergeben sich drei „Wege der Rettung: Von Sünden, von Leidenschaften, zur Herrlichkeit“). Vgl. aber v. a. Johannes von Apamea (5. Jh.: BLUM, Nestorianismus, S. 56f) mit einer leiblichen, seelischen und geistlichen „Stufe/Ordnung“ der Askese, und die Übernahme dieser drei „Ordnungen“ bei den Ostsyrern des 7. Jh.s (BEULAY, Lumière, S. 102–16).

48 LANE, kṯāḇā, S. 63f u. 65.

49 DALEY, Eschatologie, S. 141. Diese Meditation sei vorrangiger Beweggrund gleich nach dem allgemeinen Bestreben, Gottes Willen auszuüben.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Leidenschaften gleichsetzt[50], wird Askese im eschatologischen Horizont gesehen. Diese Dinge werden ausführlicher in der Traditionsanalyse verhandelt werden (Kap. 8.8. c).

Mehr noch als die zitierte Passage aus Buch 1 hat Buch 2 (bes. Kap. II,3; VI und VIII) Jenseitsbetrachtungen zum Inhalt, ferner auch Buch 4 IV-IX. Immer geht es darum, die einstige Rettung aus der Hölle bzw. die ewige Seligkeit anzustreben. Das geschieht dadurch, dass man das eigene Gerichtsurteil vergegenwärtigt, dass man die Hölle im Inneren der eigenen Seele wahrnimmt und Ähnliches. Die paränetischen Anteile der Eschatologie werden demnach bei Šuḇḥālmāran schon in seinen asketischen Büchern verhandelt. Selbst der Antichrist, der „Sohn des Verderbens", wird dort als endzeitliche Figur übrigens bereits angekündigt[51]. Damit wird sehr deutlich, dass die Thematik ihm als Mönch selbstverständlich ist und dass sie auch in seinem eigenen Mönchtum einen Sitz im Leben hat.

Dies wird bei der Beschreibung des Skopus von Buch 6 zu beachten sein (s. u. 9.1). Denn das hier vorliegende Motiv ist in Buch 6 nur noch eines von mehreren. Die monastischen Denkmuster des Autors und der eigentlichen Anlass seines Schreibens, mit welchem er aktuelles Erleben bewältigen will, überlagern sich hier.

d) Mystik bei Šuḇḥālmāran?

Bāḇai der Große steht am Anfang einer Tradition, welche die letztlich aus der ägyptischen Wüste stammende mystische Frömmigkeit nun unter den Vorzeichen ostsyrischer Theologie literarisch verarbeitet: Sein Kommentar zu den Zenturien des Evagrios ist das erste bekannte Beispiel dafür. Dabei braucht hier keine Rolle zu spielen, dass Bāḇai eine bereits adaptierte Vorlage[52] in nochmals Sinn verändernder Weise kommentiert. Denn selbst seine möglichst „ostsyrisch" gefasste Auslegung des Evagrios hinterlässt bei Šuḇḥālmāran keine Spuren. Dies soll an Bāḇais Auslegung zu Evagrios' Satz 52 der „60 Kapitel" demonstriert werden, was an vielen anderen Beispielen wiederholt werden könnte. Der „evagrianische" Satz lautet:

> „Die Leidenschaften, die die Seele an die Materie binden, schicke durch die Bemühungen der Tugend fort, aber die Gedanken an das Zusammengesetzte

50 Narsai (McLeod, Narsai, Resurrection, S. 154) in der Siegesrede Jesu: „I make my companions also share in the greatness of my victory. The power of immortal life the Spirit gave me and with it I (will) arm passibility against passions".

51 Buch 1 XIII,16, Lane, kṯāḇā, S. 47; dies allerdings als beiläufige Ankündigung ohne weitere Bedeutung.

52 Die „orthodoxe" Adaption des originalen Evagrios-Textes, wahrscheinlich durch Philoxenos von Mabbug, hat Guillaumont, Kephalaia, dargelegt. Zur Sinnveränderung durch Babais Kommentierung vgl. nur den Hinweis des Herausgebers (Frankenberg, Euagrius, S. 3), nach welchem „der gelehrte Archimandrit auch oft seinen Text mißversteht".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> durch geistliche Schau, welche nach der Erhebung über die Leidenschaften in ihrem Licht aufgeht und die Süße der Welten an sich zieht“.[53]

Im Anschluss daran Bāḇai:

> „Die Leidenschaften, die die Seele an die Schwere der sichtbaren Dinge (*meṯḥazzyānātā*) und an die Materie (*hūlā*) fesseln, sollst du durch die Übung aller Art geistlicher Tugend, ausgeübt an Leib und Seele, vertreiben und auflösen: durch Fasten, meine ich, Wachen, Lektüre, Gottesdienst, beständige Prostrationen, Verneigungen und Ektenien, eifriges Gebet privat wie öffentlich, und die übrige beständige Lebensführung. Die Gedanken an das Zusammengesetzte (*mrakkḇūṯā*) dieser vergänglichen materiellen und nichtigen Dinge der Welt, die beständig die Vernunft verwirrt[54], damit sie von dem hohen Schauen (*ḥzāṯā mʿalaytā*) abgezogen wird, sollst du von dem reinen Blick entfernen, indem du auch nachts dein Denken und Gesicht von den Leidenschaften, in welche sie versinken, abkehrst und dich zur geistigen fruchtbaren Schau (*b-ṯeōriyā rūḥānāytā*) des Sichtbaren wendest. Nach der Befreiung von den Leidenschaften für das Vergängliche bist du im Stande, in reiner Seele die geistige Bedeutung desselben zu erfassen, wenn die Seele still geworden ist in ihrem strahlenden Licht. In diesem Zustand strahlender Reinheit zieht sie unaufhörlich dieses Licht der Erkenntnis, deren Übermittler die sichtbaren Dinge sind, an sich und verbleibt in der ‚Wonne der Welten‘“[55]

Die Überwindung der Leidenschaften durch Übungen der Tugend kennt zwar auch Šuḇḥālmāran in seinen anderen Büchern, ebenso wie die Unterscheidung von körperlicher und seelischer Übung, die in 6 I,1 getroffen wird. Aber das sind Allgemeinplätze des Mönchtums der Spätantike. Das Ziel im Evagrioskommentar ist dagegen ein anderes, nämlich die Schau (*teōriyā*) und Erkenntnis (*īḏaʿtā*), ein Zustand, in welchen die Seele proleptisch im Gebet und vollkommen im kommenden Äon eintritt. Von der „Schau“ ist bei Šuḇḥālmāran in keinem seiner 6 Bücher die Rede, obwohl der „kommende Äon“ in Buch 6 thematisiert wird. Von der Erkenntnis der Gottheit ist zwar die Rede, aber als diesseitige Erkenntnis (s. u.). Die falsche und aufzugebende Bindung der Seele an das Sichtbare, an das Zusammengesetzte oder an die Materie (*hūlā*), neben den Leidenschaften, taucht

53 FRANKENBERG, Euagrius, S. 464; hier statt der griechischen Übertragung neu übersetzt. Hier und im Folgenden wird nicht unterschieden zwischen dem authentischen Evagrios und dem der Vorlage Bāḇais.

54 Im Original schwierig: *w-amīnāīṯ maʿʿḏān* (sic) *ṭāḇʿān, leh l-hawnā ḇ-hergā ḏ-ʿalayhēʸn.*

55 FRANKENBERG, Euagrius, S. 464, hier neue Übersetzung. Die Liste der Übungen – *ṣawmā, šahrā, qeryānā, tešmeštā, gurgāḥē amīnē, kpāpē wa-pšāṭē, ṣlōṯā rahīḇtā, w-šarkā ḏ-ḏubbāre ṯqānē* – übersetzt FRANKENBERG, der gerne den ausführlichen Stil Bāḇais kürzt, so: „Fasten, Wachen, Studium, beständige Kasteiungen, Exerzitien (nach dem Begriff in OdSal 27,1), eifriges Gebet ... etc.“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bei ihm nicht auf, wenn auch die richtige Lenkung der Sinne eine Rolle spielt[56]. Schon gar nicht ist bei ihm die Rede davon, dass das Erkennen Gottes wie bei Evagrios eins sei mit dem ewigen Erkennen Gottes seiner selbst[57] oder dass Gott als der Seiende ohne Unterscheidungen oder Zusammensetzungen ist, und vieles mehr. Šuḇḥālmāran thematisiert nicht einmal das *Gebet* als eine der Übungen, die Bāḇai oft nennt, und seine Unterscheidung in *προσευχή* und *δέησις*[58], oder eine der hier genannten Übungen wie Wachen und Studium. Dieser Befund kann zwar nur mit Vorsicht zum *argumentum e silentio* gemacht werden[59]. Aber es ist doch typisch für Šuḇḥālmāran, wenn er die Übungen und Tugenden vielmehr als Ausdruck der Reinigung, der Umkehr zu Gott und der Liebe ansieht. Wäre das Gebet Gegenstand von Auseinandersetzungen in seinem Umfeld gewesen, wäre das wohl in irgendeiner Form an die Oberfläche getreten. Wenn er überhaupt eine Definition für den Zweck von Übung gibt, dann an besagtem Ort in 6 I,1:

> „Das Fasten und die Enthaltsamkeit sind Übungen, die den Körper betreffen. Aber die Entäußerung und die Demut sind die hauptsächlichen Übungen der Seele. Die Liebe und der Friede sind die ersten Früchte des Geistes. Das Beharren in diesen Dingen, wenn es zunehmende Vollkommenheit erreicht, ergibt vortreffliche Wachheit und wunderbare Behändigkeit, dem Bräutigam entgegen zu laufen".[60]

Es kommt dann im selben Kapitel zur Begegnung mit Christus sowie zu einer persönlichen Vertrautheit mit ihm. Hier spielt auch „Erkenntnis" (*īḏaʿtā*: 6 I,4) der Gottheit und ihrer Hypostasen eine Rolle. Aufgrund der Kürze des Textes kann nicht gesagt werden, ob Šuḇḥālmāran doch auch ein mystisches Erkennen Gottes kennt. Hier jedenfalls wird „Erkenntnis" als Synonym für „Weisheit" angegeben, jenen Begriff aus dem Zitat Eph 3,10. Dabei scheint es eher nicht um einen Beziehungsbegriff, sondern um dogmatische Erkenntnis zu gehen. Außerdem handelt es sich um eine Erkenntnis der Gemeinde im Diesseits, geschenkt durch die Taufe Christi. Bāḇai kennt dagegen in seiner bislang unedierten Schrift an den Mönch Markus wiederum die Askese, die Befreiung von den Leidenschaften und die dadurch ermöglichte Erleuchtung als Weg zur Erkenntnis, auch der christo-

56 Dazu LANE, Book, S. 7, zu Buch 4 II: „there is a passage... which develops the point that discernment is needed if the five senses are to be means of response and not entrances for demons". Bāḇai dagegen kenne wie Evagrios den Gebrauch der Sinne, um die Weisheit Gottes in der Schöpfung wahrzunehmen.

57 So Evagrios/Bāḇai in FRANKENBERG, Euagrius, S. 51: Gott ist erkannt in den Vernunftwesen; das bedeute, Gott sei Sein und Erkenntnis gleichzeitig in ihnen.

58 FRANKENBERG, Euagrius, S. 443.

59 Wir wissen nicht, was er über diesen *topos* geschrieben hätte, hätte er es thematisiert. Es könnte durchaus sein, dass dann ein gewisses System zu Tage getreten wäre, und damit sogar Begriffe wie „Gottesschau". Und doch verwundert es, dass er so gar nichts über das Gebet sagt, auch nicht in seinem doch programmatischen Buch 1 (s. o. 3.4 a). Als den Sinn des Gebets erwähnt er nur einmal das Durchhalten (1 V,3); Regelungen zum gemeinsamen Gebet sind nur formaler Art (5 I,2).

60 LANE, kṯāḇā, S. 167.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

logischen Erkenntnis[61]. Aber Šuḇḥālmāran bringt Askese bzw. Übungen und Erkenntnis Gottes in Buch 6 überhaupt nicht zusammen. Als geistliches Lebensziel gibt Šuḇḥālmāran also ein anderes an als die mystische Schau, nämlich die „Früchte des Geistes“ und, mehr noch, die Begegnung mit Christus. Strukturell wiederholen sich zwar bei Šuḇḥālmāran zwei Anliegen Bāḇais und Evagrios': nämlich der Heilserwerb durch Bezogenheit auf Christus sowie deren Wirkursache der Gnade (die menschliche Übung kann nur vorbereitend sein, während das Ziel aus Gottes Gnade erreicht wird)[62]. Aber, anders als in der mystischen Bewegung im engeren Sinne, lässt sich bei Šuḇḥālmāran das spekulative Element nicht nachweisen.

So bestätigt sich, was LANE bereits festgestellt hat, wenn er die Zuordnung des Šuḇḥālmāran zur evagrianischen Tradition zurückweist und als Argumente nennt: „There is no technical use of the terms *zawʿā* (stirring); *teōriyā* (contemplation).... there is no sense of progression through different orders of being from the physical to the uncreated“[63]. Es ist im uns vorliegenden Textcorpus nicht das Ziel Šuḇḥālmārans, eine evagrianisch geprägte Mystik nur im Entferntesten zu übernehmen, auch nicht abzuwehren oder wenigstens, wie Bāḇai es tut, zu modifizieren. Das heißt nicht, dass Šuḇḥālmāran diese Texte nicht kannte. Aber dieser Nachweis ist weder positiv noch negativ zu führen. Wenn er in einigen wenigen Dingen auch aus dem eschatologischen Bereich mit dem Evagrioskommentar übereinstimmt (s. u. 8.3 bis 8.8), lässt sich das genauso aus gemeinsamem Traditionsgut wie aus Textkenntnis erklären. Denn auch Bāḇais Werk ist ja bereits als Reaktion auf eine in Entfaltung begriffene Bewegung zu verstehen[64].

An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, dass auch die Bildwelt von Braut und Bräutigam bei Šuḇḥālmāran nicht insofern als Brautmystik angewandt wird, als damit präsentisches mystisches Erleben beschrieben würde. Sondern er stellt damit einerseits eine in dieser Welt wachsende Beziehung des Vertrauens zwischen Christus und seiner Gemeinde dar. Das „Brautgemach“ (*gnūnā*) als Metapher der vollendeten Vereinigung wendet er andererseits auf das Eschaton

61 KRÜGER, Cognitio, bes. S. 379. Es ist klar, dass Bāḇai den Geschenkcharakter dieser Erkenntnis hat nicht bestreitet. Demut und Gottesfurcht sind zwar weitere Voraussetzungen für Erkenntnis, sie ist aber wohl nicht als „Leistung“ der Askese aufzufassen..

62 Also „Früchte des Geistes“ bei Šuḇḥālmāran; „Gott erbarmt sich dem, dem er geistliche Erkenntnis gibt“ bei Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 111).

63 LANE, Book, S. 7; Zitat S. 8. Vgl. ebd. S. 11: „he (Šuḇḥālmāran) represents a stage, or perhaps plateau, where traditional habits and practises were comparatively uninfluenced by more concept-driven approach”, womit letztlich Evagrios' Modell gemeint ist. Die Vokabel „comparatively” darf nun sicher gestrichen werden. Zum Stufenmodell bei Bāḇai/Evagrios vgl. z. B. FRANKENBERG, Euagrius, S. 31: „Jenes selige von allem abgeschlossene Wesen (*ītūṯā*, d. i. Gott) hat es uns geoffenbart durch seine Güte und hat uns nicht unmöglich gemacht stufenweise durch die Aussprüche über seine Providenz und seine Gerichte aufwärts zu klimmen sogar bis zur Grenze seiner Unerforschlichkeit.“

64 Dazu vgl. Teil I: Leben, Werk und Zeit, Kap 4. 4 d) mit dem aufkommenden *topos* der Ägyptenreise in ostsyrischen Mönchsbiographien und dem Vorhandensein einer Evagriosrezeption bereits vor Bāḇais Kommentar.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

an, statt auf dessen Prolepse. Zu Inhalt und Quellen des Motivs bei Šuḇḥālmāran sei auf das betreffende Kapitel (8.9) verwiesen.

Wenn es zutrifft, dass nach SEBASTIAN BROCK die syrische Kirche im Lauf der Zeit ihre eigenen Wurzeln immer mehr vernachlässigte, um auf den Eindruck des ägyptischen Mönchtums zu reagieren und ein eigenes, aber vergleichbares Modell entgegenzusetzen[65], dann ist dies bei Šuḇḥālmāran nicht direkt der Fall. Allerdings heißt das nicht, dass es keinen „westlichen" Einfluss gäbe. Man wird stattdessen eine antiochenische Prägung im weitesten Sinne annehmen dürfen. Die ursprüngliche ganz strenge syrische Askese schlägt sich bei Šuḇḥālmāran nirgends nieder; vielmehr kann man seine Askese genauso eine bereits „gereinigte" nennen, wie JEAN GRIBOMONT diejenige des Johannes Chrysostomos charakterisiert. Deren Ideale werden auf Liebe und Barmherzigkeit zurückgeführt[66]. Gerade Buch 1 ist hier programmatisch (s. o. 4.3 a). Eine Nähe gerade zu Chrysostomos ergibt sich auch aus dem vergleichbaren Kontext. Beiden Theologen ging es um Integration des Mönchtums. Je strenger sowohl asketische Praxis als auch individuelles Erleben (Schauen) als zum Heil führend betont werden, desto mehr wird sich Mönchtum von der Kirche weg verselbstständigen. Werte wie Liebe und Barmherzigkeit sind dagegen geeignet, eine Kirchengemeinschaft zu stärken und das Mönchtum in dieselbe einzubinden[67]. Eine entferntere Parallele könnte auch bei Pachomius gesucht werden, dem es ebenfalls darum ging, eine Mönchsgemeinschaft auf der Basis der Bruderliebe zu integrieren[68].

e) Schlussfolgerung

Das Endzeitbuch des Šuḇḥālmāran ist keinesfalls primär eine Anleitung oder Erläuterung zum asketischen Leben, wie es seine andern Schriften sind; dies gilt für Inhalt und Form. Insbesondere die Zielbeschreibung monastischen Lebens, welcher der Autor sonst folgt, lässt sich nicht ganz mit der Zielbeschreibung für

65 „La richese de la Tradition mystique syro-orientale semble pouvoir constituer une réponse au prestige énorme que le monachisme égyptien avait gagné dans le monde gréco-romain chrétien au cours des V^e^ et VI^e^ siècles et qui avait presque fait oublier aux Églises syriaques leur propre héritage proto-monastique": FAUCHON, Formes, S. 60, nach SEBASTIAN BROCK. Hier brauchen keine Vermutungen angestellt werden, ob die Ursprünge des syrischen Mönchtums ganz aus dem Neuen Testament erklärt werden können, wie BROCK meint, oder, nach Meinung von ARTHUR VÖÖBUS, auch aus dem Manichäismus (vgl. die Übersicht bei IOAN, Controverses, S. 90ff).

66 S. IOAN, Controverses, S. 102.

67 Vgl. das oben Kap. 4.4 (e) zu Šuḇḥālmāran Gesagte mit MARTIN ILLERTS Analyse der in sich widersprüchlichen Aussagen des Chrysostomos zum Mönchtum (bes. ILLERT, Chrysostomus, S. 60f): insofern das Mönchtum gelobt wird, dann nur um es als wichtigen Bündnispartner des Metropoliten Antiochiens einzubinden. Ist auch die Situation sehr unterschiedlich (Chrysostomos ist als Rhetor zunächst „Referent" des in einem Machtkampf befindlichen Metropoliten, Šuḇḥālmāran dagegen Mönchsvater und selbst Metropolit etc.), so ist doch beiden die Notwendigkeit gemeinsam, die Position ihrer Kirche durch eine Verhältnisbestimmung zum Mönchtum zu stärken.

68 S. u. S. 330 mit Anm. 426 zur Arbeit von DIMITRIOS MOSCHOS, welche hier leider nicht mehr angemessen berücksichtigt werden kann.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

das Leben der bedrängten Kirche in Einklang bringen, wo auch Konfession, Sakramente und kreuzestheologische Soteriologie eine Rolle spielen. Davon abgesehen, finden sich dennoch durchgehend Einflüsse einer teils ägyptisch, teils antiochenisch und teils syrisch geprägten, eher nicht-evagrianischen monastischen Tradition, in welcher der Autor verwurzelt ist.

7.3 Einflüsse aus den Diskursen der Eschatologie

Die Vorstellung von endzeitlichen Ereignissen, welche auch die Vorstellungen zum Schicksal des Menschen nach seinem Tod prägt, gehört von Anfang an zur christlichen Überlieferung. Dies braucht hier nicht näher erörtert zu werden[69]; die in dieser Arbeit besprochenen Bibelstellen insbesondere aus Mt 24 und 2Thess 2 mögen als ausreichende Belege gelten. Dagegen wird das Buch Daniel, das in anderen christlichen eschatologischen Texten naturgemäß oft aufgenommen wird, bei uns nur im „pseudoclementinischen" Fragment in einer einzigen Redewendung zitiert (s. o. 6.2).

Drei für unsere Untersuchung relevante Formen der theologischen Auseinandersetzung mit dem Eschaton könnte man unterscheiden: (a) die eigentlichen Apokalypsen (oft im Rahmen einer visionären Schau, aber auch in der Form von Testamenten oder Jenseitsreisen) mit ihrer teils narrativen, teils symbolischen Redeweise, (b) die Kommentare, die sich mit Bibeltexten eschatologischen Inhalts befassen und sie oft mit Hilfe von eschatologischen Vorstellungen erläutern, welche gegenüber der Bibelstelle weiterentwickelt sind, und (c) überhaupt diverse theologische Abhandlungen, welche im Syrischen hauptsächlich in Form von *mēmrē* (Homilien) vorliegen. Diese Formen prägen alle auf gewisse Weise den Text des Šuḇḥālmāran mit, wobei das für (a) und (b) in wesentlich geringerem Umfang gilt als für (c). Dennoch soll hier über alle drei Formen eine Übersicht gegeben werden.

a) Apokalypsen

Gibt es äußere Hinweise auf den Einfluss von Apokalypsen auf die Theologie der Ostsyrer? Die Apokalypse des Johannes gehört bis heute nicht zum Kanon der Kirche des Ostens[70], geschweige denn eine andere Apokalypse. Einen entsprechenden Kanon von nur 22 neutestamentlichen Büchern (statt 27 im Westen) kennt die Pšiṭṭā; dies setzt sich über Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.) und ʿAḇdīšōʿ von Nisibis (13./14. Jh.) bis zum Lektionar der heutigen nicht unierten Ostsyrer fort. Dieser Kanon entspricht genau der Liste mit 22 unumstrittenen (*ὁμολογούμενα*) Büchern Eusebs von Caesarea (4. Jh.)[71] und kann damit als konservativ bezeichnet werden.

69 Zu unterscheiden wären hier insbesondere die Eschatologie Jesu, die der Urgemeinde, die der Evangelisten etc. Vgl. LONA, Eschatologie.

70 Zum Folgenden, auch mit Literatur, s. METZGER, Kanon, S. 209–11.

71 Eusebios zählt also ebenso ApkJoh nicht zu den anerkannten Büchern, sondern – sich selbst widersprechend – einmal zu den umstrittenen (*αντιλεγόμενα*), einmal zu den falschen (*νόθα*):

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Auch Kyrill von Jerusalem listet ApkJoh nicht auf[72]; die Antiochener kommentieren sie nicht. Anders bei den Westsyrern, wo die byzantinische Tradition in diesem Fall größeren Einfluss hatte, weshalb ApkJoh u. a. in die von Philoxenos von Mabbug 508 in Auftrag gegebene Neufassung der Pšiṭṭā aufgenommen wurde. Außerdem waren auch etwa ApkPetr und ApkPaul bei den Westsyrern nachweislich zwar nicht kanonisch, doch teilweise in liturgischer Benutzung[73].

War ApkJoh den Ostsyrern dennoch bekannt? Gleich, ob die *Instituta regularia Divinae legis* des Junilius Africanus direkt von dem Vorlesungsskript des nisibenischen Theologen Paulos (6. Jh.) abhängig sind oder nicht, geht aus ihnen hervor, dass „bei den Orientalen" die Qualität des ApkJoh stark hinterfragt wurde[74]. Doch hier ist nicht eindeutig, ob mit den „Orientalen" Antiochener oder Nisibener gemeint sind. Es kann nur vermutet werden, dass die Nisibener, so wie sie sich beim Kanon an Antiochia orientierten, auch die Kenntnis von ApkJoh von dort übernahmen, ebenso wie die Einstellung des „Hinterfragens". Im Endzeitbuch Šuḇḥālmārans liegt wohl der erste Nachweis einer solchen Kenntnis für den ostsyrischen Raum vor. Im Folgenden werden wir seinen eigentümlichen hinterfragenden Umgang mit „den Offenbarungen" wahrnehmen. Auf diese Gattung ist hier deshalb einzugehen, weil einige wenige Motive bei Šuḇḥālmāran an sie angelehnt sind, außerdem, weil er sich allgemein knapp mit dem Problem der Apokalyptik auseinandersetzt.

In einen echten, förmlichen apokalyptischen Duktus verfällt Šuḇḥālmāran freilich nicht, wenn man mit „Apokalyptik" die literarische Form meint. Sein Weltbild dagegen könnte man heute apokalyptisch nennen, aber diesen Begriff gab es

---

METZGER, Kanon, S. 196. Manche oströmische Autoren schließen ApkJoh gar nicht ein (Kyrill von Alexandrien, Greg. Naz.: s. ebd. S. 293, 295), einer nennt sie ebenfalls umstritten (Amphilochius von Ikonium, ebd. S. 296). Vielleicht schloss zu einem früheren Zeitpunkt die Tatsache, dass Syrer TestDom nutzten, sogar die Anerkennung der ApkJoh aus: Die bei den Syrern gebräuchlichen Canones Apostolicae (4. Jh.) führen in ihrem „Kanon" TestDom auf, nicht aber ApkJoh – Hinweis auf eine frühere Konkurrenz zwischen einer clementinischen und einer johanneischen Apokalyptik?

72 HÄUSER, Cyrill, S. 81f (Katechese IV Kap. 36).

73 METZGER, Kanon, S. 180–83: ApkPetr wurde in manchen palästinischen Kirchen verlesen; insgesamt vgl. den Überblick BAUCKHAM, Apocalypse, S. 1253–69. ApkPaul, darauf und auf 2Kor 12,4 aufbauend, ist u. a. in syrischer Übersetzung überliefert; vgl. den Überblick CASEY, Apocalypse, S. 1–32.

74 Nach älterer Forschungsmeinung geben die *instituta* die Lehre des Paulos von Nisibis wieder. Das galt dann auch ihren Aussagen zum Kanon: Der ApkJoh wird demnach eine gegenüber den „vollkommenen" kanonischen Büchern nur „mittlere" Qualität zugestanden (METZGER, Kanon, S. 211; Zum „Lehrer" Paulos, in Abgrenzung vom „Bischof", s. MÜLLER, Junilius, Sp. 883–5). Nach der Untersuchung von MAAS, Exegesis, sind die *instituta* aber als griechisches Originalwerk des Junilius aufzufassen, das nur teilweise Theologoumena von Antiochia übernimmt. Aber gerade der Satz (ebd. S. 20), die Orientalen würden ApkJoh stark hinterfragen, der MAAS dazu dient, an dieser Stelle Junilius als Urheber zu erweisen, gibt uns einen echten Hinweis auf den antiochenischen (und dann auch nisiensichen?) Umgang mit ApkJoh.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

damals nicht[75]. Zur Form: Nirgends tritt in unserem Text ein eigener und pseudonymer Empfänger einer Vision bzw. Audition auf, in welcher die zukünftigen oder jenseitigen Dinge offenbart werden. Alle Erkenntnisse über das Eschaton werden stattdessen aus der Bibel oder anderen Quellen abgeleitet. Šuḇḥālmāran relativiert sogar explizit apokalyptische Vorstellungen, indem er sie als (wenn auch nicht unzulässiges) Ergebnis menschlicher Reflexion („Vermutungen“[76]) ansieht. Dies ist das Gegenteil einer himmlischen Offenbarung, aber es zeigt, dass unser Autor solche Schriften kennt. Der Beleg für eine solche Kenntnis ist die Tatsache, dass Šuḇḥālmāran explizit Apokalypsen, d. h. Offenbarungen, (im Plural) erwähnt:

> „Über diese Dinge… ist in den früheren Berichten gesprochen worden, besonders in jenen, die Offenbarungen (*gelyūnē*) genannt werden und unter dem ehrwürdigen Namen der Apostel niedergeschrieben wurden – wenn sie denn vertrauenswürdig (*šarrīrīn*) sind“[77].

Er verwendet das Wort *gelyūnē* als Gattungsnamen, der sich von anderen, ähnlichen Vokabeln unterscheidet, nämlich *meṯgalyānūṯā* und *gelyānā*. Die erste Überschrift aus Buch 6 – ohnehin nicht von Šuḇḥālmāran selbst (s. o. 6.1. c) – kündigt eine *meṯgalyānūṯā* an, was genauso wie *gelyānā* bei Šuḇḥālmāran für eine Offenbarung als ein Offenbar*werden* steht[78], nicht dagegen für eine Rede oder

75 Zur Definition ausführlich die Einleitung von VIELHAUER/STRECKER, Apokalyptik; knapp SANDERS, Genre, S. 448f mit den Definitionen Vielhauers und Kochs und der Kritik dazu. Für unsere Zwecke ausreichend und hilfreich, da nicht nur das „Genre“ berücksichtigt wird, ist die Definition von KURT RUDOLPH. Demnach ist zu unterscheiden (nicht zu trennen) zwischen Apokalyptik als Weltbild und Apokalypsen als Literaturform. Für erstere können als Merkmale benannt werden: „linearer, mehr oder weniger periodisierter Geschichtsverlauf, ‚Endzeitprophetie’ (eschatologisches Element), pessimistische Weltbetrachtung, Jenseitslehren, Polarisierungen (duale oder dualistische Züge), Unheils- und Heilszeitvorstellungen, esoterisches Wissen um diese Vorgänge in Korrespondenz zu Offenbarungen und Visionen besonderer Art, niedergelegt in schriftlichen Dokumenten“. Vorauszusetzen sei eine „sozialreligiöse Unheilssituation“, deren Bewältigung zur Wurzel der Apokalyptik werde. Die gleichnamige Literaturgattung beinhaltet nach RUDOLPH nicht nur diese Merkmale, sondern erhält ihre Form durch „eine Rahmenerzählung, Auditions- oder Visionsberichte, Himmelsreisen, Dialoge und Paränesen“; dazu kommen Symbole, die gedeutet werden müssen, eine pseudonyme Verfasserschaft und eine Legitimierung der Offenbarung dadurch, dass eine religiöse oder göttliche Figur beteiligt ist (nach SCHREINER, Eschatologie, S. 34). Für Merkmale der Apokalyptik ließen sich in Šuḇḥālmāran viele Belege finden, zur Apokalypse dagegen nur ausschließlich die Paränese, die für sich allein diese Gattung natürlich nicht definieren kann.

76 LANE, kṯāḇā, S. 171: „Solche Gräulichkeiten haben die Menschen über die Mutter des verdorbenen Knechts [d. i. des Antichrists] vermutet, da sie in ihnen zeigt, dass in ihr nicht ein guter Schimmer für ihren Vater ist, und auch nicht in ihrem verdorbenen Kind“. Fortsetzung des Zitats s. Anm. 124.

77 LANE, kṯāḇā, S. 171. Statt „vertrauenswürdig“ vielleicht sogar im engeren Sinn mit „authentisch“ zu übersetzen.

78 Christus (andernorts sogar der Antichrist) ist der Offenbarwerdende. Auch Bāḇai bezeichnet mit *gelyānā* nicht die Gattung, sondern den Vorgang; vgl. FRANKENBERG (Euagrius, S. 461), welcher das Wort außer mit Offenbarung sinngemäß auch mit *Traum* übersetzt. Etwas anders

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Textgattung. Ganz genauso verwendet später Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.) das Vokabular[79]. Wahrscheinlich konnotiert er mit diesen *gelyūnē* auch die Zukunftsansage (Prophezeiung, *nḇiyūṯā*), welche er in Form des schon besprochenen „pseudoclementinischen" Fragments zitiert (s. o. 6.2). In der Zuschreibung letzteren Fragments zu Clemens liegt übrigens ein Indiz vor, dass Šuḇḥālmāran das Fragment ebenfalls als apokalyptischen Text auffasst. Denn der Petrusvertraute Clemens[80], der natürlich nicht Verfasser ist, gilt der nachapostolischen apokalyptischen Tradition als indirekter Offenbarungsträger: Er überliefert in den erwähnten Schriften Offenbarungen, die an Apostel ergangen sind. Mit seinem Namen bringen sich auf diese Weise u. a. die Petrusapokalypse und das Testamentum Domini (s. u.) in Verbindung[81]. Dass Šuḇḥālmāran einen solchen dem Clemens zugeschriebenen Text zitiert, darf schon an sich als Ausdruck für ein vorhandenes Interesse seiner Zeit an apokalyptischem Gedankengut gewertet werden.

Welche *Offenbarungen* kommen hier überhaupt in Frage? Neben der

1) *Johannesapokalypse* (zur Verbreitung s. o.) war auch besagte
2) *Petrusapokalypse* schon früh verbreitet, deren ältestes bekanntes Fragment aus dem ägyptischen Aḥmīm stammt (wohl 2. Jh.)[82]. ApkPetr kann nur bedingt

---

das Evangelium der Zwölf Apostel, wo *gelyānā* durchaus den Inhalt des Offenbarten meinen dürfte. Es muss aber auch damit nicht die Gattung gemeint sein: s. u. Anm. 90.

79 GIBSON, Commentaries III, S. *b* (nicht nur die 12... schrieben *gelyūnē*, sondern auch viele andere) und S. *d* (Elias Wiederkunft bei Christi zweitem *gelyānā*). Wenn dagegen die Apokalypse der zwölf Apostel (s. u.) *gelyānā* anders aufzufassen scheint, liegt wohl regional-konfessionell differenzierter Sprachgebrauch vor.

80 Zur „historischen" Person s. o. 6.2 (e) zum „pseudoclementinischen" Fragment.

81 Vgl. auch die auch bei den Syrern verbreiteten älteren Pseudoclementinen mit den *Kerygmata Petrou* im Kern, welche Clemens als Schüler Petri darstellen.

82 Von der ApkPetr gibt es neben ca. sieben sekundären Bezeugungen seit dem 2. Jh. (u. a. Clemens von Alexandrien, Eusebios von Cäsarea und Kanon Muratori: vgl. JAMES, Peter, S. 70–79 und, griechisch, 94–96; MINGANA, Woodbrooke III, S. 97f; METZGER, Kanon, S. 180f und 185–93) zunächst ein griechisches Fragment aus einem Grab im ägyptischen Aḥmīm, wo die Endzeitrede unabhängig steht, aber hinter einem Fragment des Petrusevangeliums (gr. JAMES, Peter, S. 89–93; dt. MÜLLER, Offenbarung); den stark orphisch geprägten zentralen Inhalt, die Nekyia (Reise ins Reich der Toten) hat besonders DIETERICH, Nekyia, untersucht. Dieser Text prägt zumindest teilweise auch die folgenden jüngeren Fassungen. Viel jünger, aus der Zeit nach 800, sind eine äthiopische Fassung (äth. u. frz.: GRÉBAUT, Littérature) und einige ähnlich alte arabische (bzw. Garšūnī-) Fassungen (engl. MINGANA, Apokalypse of Peter; s. bes. S. 102f die Einleitung auf dem Ölberg, S. 361 die unmittelbar folgende Himmelfahrt, S. 362 Pfingsten hier zehn Tage später; zur Thematik der arab. ApkPetr vgl. ROGGEMA, Biblical Exegesis; Datierung etwa ins 9. Jh. hier S. 138). Die von MINGANA (ebd. S. 94) erwähnten sehr viel kürzeren arabischen Fassungen der Petrusapokalypse – *ruʾyāt Simʿān* oder *jalayān Buṭrus* – sind m. W. bisher nicht ediert worden. Alle Fassungen weichen stark voneinander ab, auch in ihrem gemeinsamen Thema der Höllenreise und der Eintragung vieler arabischer Figuren in die prophezeiten Ereignisse. Die arabischen Fassungen müssen freilich vorher auf Syrisch im Umlauf gewesen sein. Unten Kap. (8) sollen mit „ApkPetr" alle diese unterschiedlichen Traditionsstufen zusammengefasst werden, weil nicht für jedes Motiv geklärt ist, ob es schon vor

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

herangezogen werden, da die mit Šuḇḥālmāran vergleichbaren Motive aus einem gewachsenen arabischen Text von ApkPetr aus späterer Zeit stammen, wo bereits die arabische Eroberung reflektiert ist. Hier kann vorläufig nur allgemein von einer gewissen Interdependenz gesprochen werden[83]. Aber der Text hat eine syrische Tradition und könnte mit gemeint sein, wenn Šuḇḥālmāran von *Offenbarungen* in der Mehrzahl spricht. – Die „Namen der Apostel“[84] sollen pseudepigraphisch auch die Autorität der

3) *Paulus*-[85], der *Thomas*-[86], der apokryphen *Johannes*-[87], der *Bartholomäus*-, und u. a. der der *Philippusapokalypse* bekräftigen[88]. Sie sind aber alle aufgrund ihrer Sprache und ihrer Inhalte wie Himmels- und Höllenreise, Jenseitstopographie, und ihren Anleihen aus ApkJoh mit Šuḇḥālmāran kaum zusammenzubringen. Das gilt auch für die erstgenannte weit verbreitete, einzige auch syrisch vorhandene ApkPaul (um 400), selbst wenn sie z. B. Elia im Paradies bietet[89]. Das späte westsyrische *Evangelium der zwölf Apostel*[90] kommt aus zeitlichen Gründen nicht in unser Blickfeld. Erst recht können die ganz abweichenden gnostischen Apokalypsen mit „Namen von Aposteln“ aus Nag Hammadi, welche unter

---

oder erst nach Šuḇḥālmāran zu ApkPetr gehörte. Dies ist entsprechend zu beachten. – Die eigenständige gnostische ApkPetr ist hier ganz außer Acht zu lassen.

83 Am interessantesten vielleicht, dass die Antichristen (Plural, daher mit Šuḇḥālmāran schlechter vergleichbar), hier u. a. „Chosraus“ genannt werden, also eine zu Šuḇḥālmāran parallele Deutung derselben Herrscherfigur: s. aber u. zu 8.4 (b).

84 Auch TestDom will sich als Niederschrift der Jünger Johannes, Petrus und Matthäus ausweisen (Rahmani, TestDom, S. XIII).

85 Vgl. Schwarte, Apokalyptik, S. 259f, Weinel, Apokalyptik, S. 146ff, und den Forschungsüberblick bei Piovanelli, Origines, mit den Ergebnissen S. 55. ApkPaul (gr. in Syrien um 400) ist in vielen Sprachen einschließlich Syrisch überliefert, selbst u. a. von ApkPetr abhängig, und hat Einfluss auf andere Texte bis hin zu ApkMaria (9. Jh.).

86 Schwarte, Apokalyptik, S. 261: Datierung Ende 4. oder 5 Jh., Überlieferung lateinisch. Besonderheit ist die Vernichtung der Welt in sieben Tagen.

87 Schwarte, Apokalyptik, S. 161f.; Hennecke/Schneemelcher, Apokryphen II, S. 626. Datierung nach Bousset ins 5. Jh., Überlieferung griechisch und sonst nur im Orient. Gerade hier spielen Henoch und Elia die Rolle, den Antichrist zu entlarven. Abhängigkeit u. a. von ApkPaul und ApkTh.

88 Zu ApkBarth und ApkPhil s. Weinel, Apokalyptik, S. 146–57.

89 Weinel, Apokalyptik, S. 149. Ausgaben: gr. v. Tischendorf, Apocalypses und James, Apocrypha anecdota; dt. Duensing/de Santos Otero, Apokalypse des Paulus. Gerade die syr. ApkPaul hat (zusammen mit der lateinischen) Elia mit Elischa anstatt Henoch – anders als ApkJoh, aber auch als Šuḇḥālmāran.

90 Als Teil des Evangeliums der Apostel: ed. Harris, Gospel, mit dem weiteren Titel „of the Twelve Apostles together with the Apocalypses of each one of them (*w-gelyānaw^{hy}*)“. Hier tritt zur Endzeitrede Jesu auch seine Aussendung der Zwölf *nach* der Auferstehung, und zwar, um dann die Offenbarungen der Apostel vorzubereiten. Obwohl im Titel die Apokalypsen „eines jeden“ der Zwölf angekündigt wird, sind am Ende nur diejenigen von Petrus, Jakob und Johannes wiedergegeben. Abfassung nach Reinink, Gospel of the Twelve, S. 190f und Drijvers, Christians, S. 74 im späten 7. Jh. in Edessa (Harris: 8. Jh.). Diese Apokalypse wäre für uns interessant, wenn sie eine Vorläuferversion hätte, was Suermann, Reaktion, S. 175, aber eher nicht annimmt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ähnlichen Namen überliefert sind, außer Acht gelassen werden[91]. – Ferner gibt es das

4) *Testamentum Domini*, wohl vom Anfang des 6. Jh.s, welches in seiner 687 aus einem griechisch-palästinischen Text ins (West-)Syrische übersetzten Fassung vorliegt und den ersten Teil des so genannten „Oktateuch" bildet, also eines kirchenrechtlichen Textes, der von Clemens (s. o.) überliefert worden zu sein vorgibt[92]. Dieser Überlieferungsweg lässt zunächst eine Verbindung mit Šuḇḥālmāran vielleicht abwegig erscheinen, aber eine strukturelle Parallele (s. u.) und ein Halbzitat lassen eine Kenntnis des *Testamentums* oder wenigstens einer verwandten Tradition möglich erscheinen: Die Seligpreisung Mt 24,13 gibt Šuḇḥālmāran in der erweiterten Form wieder, wie TestDom es tut: „Selig, wer sein Kommen [scil. des Antichrists] nicht erlebt hat. Seliger aber ist der, der seine schlimmen [Taten] durchsteht"[93].

Nicht unter neu-, sondern alttestamentlichen Namen und unter dem Namen der *Sibylle* gibt es weitere sowohl christliche als auch jüdische christlich überarbeitete Apokalypsen[94], in welchen wiederum Höllenschilderungen und der uns interessie-

91 Zu den Inhalten der gnostischen „Apokalypsen" s. HAARDT, Vorstellungsgut.

92 Syr./lat. RAHMANI, TestDom. Neue Datierung und Herkunftsbestimmung von KOHLBACHER, Wessen Kirche, S. 67–75 und bes. 80–82. Es gibt auch Datierungen eines „Kerns" bis ins 2. Jh. (vgl. außer der Edition auch ARENDZEN, New Syriac Text, S. 401–416, ferner BAUMSTARK, Geschichte, S. 252). Die Frage der Jünger nach dem Ende führt hier nicht nur zum eschatologischen Thema, sondern bietet auch einen Anlass, die Kirche als Bewahrerin der wahren Lehre nach Christi willen zu ordnen (s. die Überleitung, RAHMANI, TestDom, S. 17–19). Eine vollständige Ordnung des kirchlichen Lebens bildet den anschließenden eigentlichen Inhalt dieses Buchs, welches zwar von den Jüngern verschriftlicht, aber vom „Petrusschüler" Clemens in acht Bücher angeordnet worden sein will (ebd. S. XIII). Passagen daraus sind bis heute im liturgischen Gebrauch der miaphysitischen orientalischen Kirchen; von Jakob von Edessa ist das Buch 687 übersetzt worden (ebd. S. XIV-XVIII). Ein bestimmter Abschnitt aus dem syrischen und arabischen TestDom existiert auch auf Lateinisch, ferner auf Koptisch unter dem Namen „Testament in Galiläa" und auf Griechisch unter dem Namen Elias (NAU, Révélations, S. 453–62). Dies unterstreicht die Verbreitung. Šuḇḥālmāran kennt gerade das in diesem Abschnitt enthaltene Motiv der „Gestalt des Antichrists" *nicht*. – Beachte, dass apokalyptische und legislative Textgattung (letztere als „Testament des Petrus") auch in der arabischen ApkPetr zusammengewachsen sind (vgl. MINGANA, Peter, S. 407: „It mostly deals with early church discipline and practices" und oben Anm. 82); und dass auch dort Clemens als Autorität des Textes angegeben wird (vgl. ebd. S. 95). Das heißt, dass in der Tat (aber wann?) Teile dieser westsyrischen Tradition bei den Ostsyrern übernommen wurden. TestDom ist der Theologie nach „vornizänisch" (RAHMANI, TestDom, S. XLVIII-LI) und war insofern unverfänglich.

93 LANE, kṯāḇā, 176. Das mutmaßliche Vorbild aus TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 16) lautet: *Beati qui tunc non erunt, atque etiam beati qui erunt quidem, sed sustinebunt* nur um das Kommen des Antichrists bzw. seine Bosheit erweitert. Das anzunehmende Vorbild aus Mt 24,13 wiederum ist nur eingliedrig: „Wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig". Beachte, dass das „pseudoclementinische" Fragment den unmittelbaren Kontext des Halbzitats darstellt; d. h. ebenfalls ein apokalyptischer Text mit Bezug zu Clemens. Sollte dort das Halbzitat überliefert worden sein?

94 WEINEL, Apokalyptik, S. 157–62 (die christlichen: Esra-, Sedrach-, Daniel- und Adamapokalypse) und 162–173 (die jüdisch-christichen: Zephania-, Elia- und Abrahamapokalypse, Testamente,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

rende Antichristmythos maßgeblich sind. Unter ihnen spielt Elia eine besondere Rolle in der gleichnamigen koptisch-christlichen

5) *Eliaapokalypse* (Ende 3. Jh.)[95]. Sie birgt durchaus einige Motive, die bei der Traditionsgeschichte zu besprechen sein werden; ihr „Antichristmythos" ist „der ausführlichste, den wir besitzen" und ist in mancher Hinsicht vielleicht ursprünglicher als der aus ApkJoh[96]. Dennoch lässt ApkEl wie auch die anderen genannten jüdisch-christlichen Texte eher keinen direkten Zusammenhang zu dem unseren erkennen. Sie weisen vor allem abweichende Erzählstrukturen auf: Meist lassen sie durch *vaticinia ex eventu* den Offenbarungsträger in alter Zeit jüdische und christliche Profangeschichte vorhersehen; sie kennen z. B. Beschreibungen von der Gestalt des Antichrists oder dessen Wandlungsfähigkeit; Elia wird mit Henoch zum Blutzeugen, und wenn sie den Antichrist überwinden, dann gewaltsam. Älter und noch ferner liegend ist das
6) *Testament Hiskias* (um 100), christlich interpolierter Teil der Himmelfahrt Jesajas, welches von GREGORY C. JENKS gleichwohl als wesentlich für die Herausbildung des „Antichristmythos" angesehen wird[97].

All diese Texte sind im Kern vor Herausbildung einer antiochenischen oder gar ostsyrischen Theologie entstanden. Sie stehen sich untereinander auch näher als der Eschatologie Šuḇḥālmārans. Wie sich in Kap. 8 laufend zeigen wird, schöpft dieser seine Motive stattdessen vorwiegend von den Antiochenern und Narsai. Wo Apokalyptisches zu Šuḇḥālmāran hinübergelangt, geschieht dies meist durch Vermittlung von Narsai, der also – wie mitunter zuvor schon Ephrem – solche Motive bereits im 5. Jh. verarbeitet. Als wichtigstes Beispiel hierfür wird unten Narsais Homilie „Über das Kommen des Antichrists" besprochen (7.3 d). Sie darf

Leiter des Jakob). Dazu als vielleicht älteste die Ascensio (Himmelfahrt) Jesaiae (christlich wohl im 2. Jh.: SCHWARTE, Apokalyptik, S. 159).

95 SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 220–25: trotz allerlei Unsicherheiten (die zu Daniel passende Periodisierung, wo Antiochus IV. Epiphanes eine zentrale Rolle spielte, wird hier undurchsichtig auf zeitgenössische Ereignisse übertragen; der Übergang von „Geschichte" zu „Endzeit" lässt sich im Text kaum ausmachen) findet diese Datierung Konsens aufgrund der Verfolgungssituation („Assur" ist hier Rom; Perser sind Hoffnungsträger des Judentums). Eine christliche Überarbeitung (ebd. S. 217–29) einer ägyptischen jüdischen Vorlage (Rolle des Tempels, altägyptische Motive) ist erkennbar (ebd. S. 206f, 215f), wobei die Vorlage mit der hebräischen ApkEl (3. Jh., fortgeschrieben nach 600) trotz gewisser Übereinstimmungen nicht verwandt ist (ebd. S. 197, gegen WEINEL, Apokalyptik, S. 164–67). Besonders an diesem Text ist u. a. die Schilderung von Macht und Gestalt des Antichrists sowie die Abfolge seiner drei Gegner: ihn schelten erst die Jungfrau Tabitha, dann Henoch und Elia, dann die „60", die alle wiederum von ihm getötet werden; am Ende töten die „zwei" wiederum ihn.

96 Zitat SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 210; das höhere Alter der Traditionen aus ApkEl gegenüber ApkJoh nehmen z. B. WILHELM BOUSSET, und JOACHIM JEREMIAS an: s. ebd. S. 207 mit Anm. 62.

97 JENKS, Origins, S. 312–14. Der Text ist ursprünglich griechisch. Wie viele andere Texte ist dieser mit dem „Nero redivivus"-Motiv und der Identifizierung des Antichrists mit Beliar für uns nicht von Bedeutung. Zur Problematik des Begriffs „Antichristmythos" s. u. 8 Einleitung. Text: MÜLLER, Himmelfahrt, S. 547–562.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

vielleicht als (Gegen)reaktion auf aktuelle apokalyptische Strömungen bezeichnet werden[98] und wird dadurch zu einer wichtigen Schaltstelle für die Eschatologie der Ostsyrer. Als Hauptmerkmal eines „ostsyrischen Endzeitmythos" kann demnach wohl der allein (statt mit Henoch) auftretende Elia angesehen werden, der außerdem als asketische Figur statt als Blutzeuge gezeichnet ist.

Tatsächlich gab es bis ins erste Jahrzehnt des 6. Jh.s hinein in Byzanz ein wachsendes Interesse an der Apokalyptik wegen des schon früh errechneten Enddatums der Welt für die Zeit um kurz nach 500[99]. Eine umfangreiche Liste mit Belegen für Naherwartung, die mit diesem Datum verbunden war, findet sich bei MISCHA MEIER; eine Fortsetzung für den syrischen Sprachraum bei PETER BRUNS[100]. Es entstanden nun die griechische Urfassung der

7) *Siebten Vision Daniels*[101], sowie das auf die tiburtinische Sibylle zurückgehende
8) *Orakel von Baalbek*[102]. Hier ist eine Nähe zu den zuvor genannten älteren Apokalypsen festzustellen, z. B. ApkEl. Ferner entstand auf Syrisch eine schwer greifbare Tradition apokalyptischer Reden des
9) *Ps-Ephrem*, wo Vorformen und spätere Redaktion schwer zu scheiden sind[103].

98 Symptomatisch der einleitende Satz (BL Or. 9396, Antichrist, fol. 163b): „Verwirrende Nachricht haben wir kommen hören zur Vollendung der Zeiten, und es ist sehr schwierig, von ihrer Wirrsal etwas wiederzugeben"! Eine genaue Einordnung des wichtigen Narsai-Textes wäre Gegenstand einer eigenen Arbeit; aber bereits auf den ersten Blick fällt auf, dass Narsai an Jahreszahlen und geschichtlichen Figuren überhaupt nicht interessiert ist (geringfügig mehr dann Šuḇḥālmāran), und die Überwindung des Antichrists durch Elia auf spiritueller Basis geschehen lässt; Narsai stellt also der apokalyptischen Spekulation eine asketische Eschatologie entgegen. Wenn GIGNOUX, Doctrines, S. 344 Anm. 75 meint, Narsai sei nicht von ApkEl inspiriert, dann muss vielleicht präzisiert werden: „nicht positiv inspiriert".

99 Zur Tradition des Jahres 6000 nach Beginn der Schöpfung s. u. 8.5 (a). Viele „Zukunftsvorhersagen" waren aber von älteren Theologen auf die Ereignisse zur Zeitenwende bezogen worden, was dann einen Verzicht auf Spekulationen für das Jahr 500 zur Konsequenz hatte (ebd.).

100 Zu Byzanz MEIER, Zeitalter, S. 65f mit 25 Belegen; zu einzelnen Autoren, die unterschiedliche Haltungen zur Naherwartung einnahmen, S. 67–91. Zu den Syrern BRUNS, Endzeitberechnungen.

101 Erhalten nur auf armenisch: KALEMKIAR, Vision mit dt. Übersetzung; MACLER, Vision (frz. mit Interpretation). Die Datierung eines griechischen (verlorenen) Originals um 500 wird heute aufgrund der darin symbolisch geschilderten byzantinischen Thronfolge angenommen (ALEXANDER, Oracle, S. 118 Anm. 74; DITOMMASO, Daniel, S. 103). KALEMKIAR sowie THEODOR ZAHN datieren erst Mitte 7. Jh. – Von den vielen anderen apokryphen Danieltexten könnte noch die „Vision des jungen Daniel" eine eventuell sehr alte Urfassung haben; die Datierung ist aber schwer und wird von HENZE, Daniel, S. 16, ins 7. Jh. verlegt (die verschiedenen Anschauungen bei DITOMMASO, Daniel, S. 108–13).

102 ALEXANDER, Oracle; Text gr. S. 9–22; engl. S. 23–29; Besonderheit ist das Neun-Generationen-Schema. Zur Datierung kurz nach 500 und zur Verortung in Baalbek S. 41ff; zur These der „theodosianischen Sibylle" (Ende 4. Jh., mit unbestimmter Verbindung zur kopt. ApkEl) als Quelle der späteren lateinischen und griechischen Sibylle S. 48ff.

103 Es geht ist zum einen um PsEphr ed. BECK, Ephrem, Sermones III, syr. Text S. 60-71; dt. S. 79-94. Sicher dürfte sein, dass die Endform dieses Textes auf jeden Fall in die zweite Hälfte des 7. Jh.s zu verlegen ist. BOUSSET und zuletzt SUERMANN sprechen außerdem für eine Vorstufe von

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Nach Ausbleiben der Wiederkunft Christi flaute die Naherwartung schnell ab[104]. Erst das 7. Jh. ist wieder als eine Zeit bekannt, in welcher apokalyptische Texte untersucht und dann auch produziert wurden. Einen Beginn machen schon etwas früher die Kommentare zur ApkJoh des Oecumenius (bereits 6. Jh.)[105] und des Andreas von Caesarea (gest. 637)[106]. Der erstere Text wird Anfang des 7. Jh.s auf syrisch zitiert, zeigt also auf diesem Weg das Interesse von Syrern für das Thema[107]. Der Text des Andreas scheint aus inhaltlichen Gründen weiter abzuliegen[108]; er verrät aber immer wieder, dass die Perserangriffe vom Anfang des 7.

Ephrem selbst; REININK spricht mit NÖLDEKE und einer Mehrheit ganz gegen eine Vorstufe (s. REININK, Pseudo-Ephrem, S. 439f). Zum anderen ist der lat. PsEphr zu berücksichtigen (Text lat. CASPARI, Briefe, S. 208-220; Diskussion ALEXANDER, Tradition, S. 137–47). Dieser unterscheidet sich vom syrischen PsEphr, geht aber wohl auf einen syrischen Text von Anfang des 5. Jh. zurück und hat mit BECKS Text gemeinsame Motive, die ihn von PsMeth und anderen unterscheiden. Diese beiden „Brüder"-Texte können aus dem Grund ins 4. oder 5. Jh. verlegt werden, dass sie den Auftritt der Hunnen als „unreines Volk" reflektieren, ein Motiv, das auch bei Jakob Sar. (gest. 521) belegt ist. BECKS PsEphr zeigt im Gegensatz zu allen früheren Apokalypsen die Gemeinsamkeit mit Šuḇḥālmāran, dass die Endzeit fast explizit aus Mt 24 und 2Thess 2 abgeleitet wird; dazu tritt aber etwa Ez *nur* in PsEphr (mit dem Gog-Magog-Motiv). Casparis PsEphr dagegen erwähnt explizit ApkJoh.

104 Vgl. DALEY, Eschatologie, S. 222f.

105 Nach WEINRICH, Commentaries, S. xx-xxiv, ist eine Datierung des Kommentars von Oecumenius Mitte des 6. Jh.s sinnvoll; auch frühere und spätere Datierungen werden referiert. Oecumenius scheint christologisch Chalzedonenser zu sein („with a distinct Cyrillian emphasis"; S. xxiv); dass seine Eschatologie gemäßigt origenistisch beeinflusst sei, wird hier verneint, da Oecumenius gegen die Allversöhnung und gegen die spirituelle Auslegung der Auferstehung sei; DIEKAMP (1901, ebd. S. xxvi f) und SUGGIT (2006, ebd. S. xxviii) bejahen dagegen den origenistischen Einfluss wegen einer gemilderten Strafvorstellung und gewissen symbolischen Auslegungsmustern. Diese Frage kann und braucht hier nicht entschieden zu werden; es sei aber darauf hingewiesen, dass diese Untersuchung zu dem Schluss kommen wird, dass trotz Ablehnung des Origenes in manchen Fragen alle späteren Theologien, auch die antiochenischen, die spirituelle oder verinnerlichte Auslegung des Eschaton integrieren (s. u. 8.7 c), eine Vorgehensweise, die sogar Ephrem in seiner Danielauslegung praktiziert hat (BOTHA, Relevance, zeigt, dass hier die historische Auslegung die spirituelle nicht ausschließt). – Hier liegt der älteste bekannte Kommentar zu ApkJoh vor, nachdem z. B. Hieronymus nur punktuell kommentiert hatte (s. seine Auslegung zu Ez 11,36: DALEY, Eschatologie, S. 168).

106 Die Datierung des Kommentars des Andreas noch vor der persischen Eroberung Jerusalems, aber nach dem Kommentar des Oecumenius scheint seit DIEKAMP Konsens zu sein; am präzisesten datiert CASTAGNO auf 610, der Zeit der ersten persischen Plünderungen im Inneren von Byzanz – Caesarea selbst fiel dann 612 (vgl. WEINRICH, Commentaries, S. xxxiii f). Ferner scheint Andreas eindeutiger gegen den Origenismus eingestellt zu sein, nicht nur ausdrücklich in doktrinalen Fragen, sondern auch in der Auslegungsweise, die zwar auch einen geistigen Schriftsinn kennt, welcher für ihn aber keine anagogische Bedeutung hat, sondern nur die geistgewirkte Offenbarung zukünftiger Dinge meint (vgl. ebd. S. xxxiv-ix).

107 Genauer: DE GROOTE, Oecumenius, S. 287.

108 Andreas besteht darauf, die ApkJoh rein als Zukunftsansage zu deuten; es fehlt ein anagogischer oder psychologischer Schriftsinn (vgl. WEINRICH, Commentaries, S. xxxviii f), wie er bei den früheren Autoren aus Kappadozien in der Eschatologie auftritt und z. B. von Bāḇai aufgenommen wird – und eben auch Šuḇḥālmāran (s. u. 8.7 c; 8.8 b).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Jh. Zeitgenossen dazu brachten, ihre Zeit im apokalyptischen Zusammenhang zu deuten[109]. Die ersten beiden eigentlichen Apokalypsen im Orient bilden dann wohl zwei jüdische Texte. Hier ist zunächst die hebräische

10) *Eliaapokalypse* (Anfang 7. Jh.) zu nennen, die wohl im Kern schon ins 3. Jh. gehört und auf Chosrau II. als „Endzeitkönig" und Heraklios als Antichrist fortgeschrieben wurde[110]. Weiter ist vergleichbar der jüdische
11) *Sefer Serubbabel* mit seiner widergöttlichen Armilos-Figur, der nur wenig später, kurz nach der kurzen Regierung von Šīrōē, dem Sohn Chosraus II., datiert werden kann, also etwa 628/29[111]. Nach PABLO UBIERNA spielt der Text die Rolle eines „contre-récit envers la légende héraclienne de la Croix"[112].

Die beiden Texte, die im Judentum keine geringe Wirkungsgeschichte hatten[113], unterscheiden sich in vieler Hinsicht von den christlichen[114]. Sie sind für unsere

109 Andreas referiert die üblichen Deutungen auf bestimmte historische Ereignisse, schlägt aber gelegentlich auch eine „persische" Variante vor: die „Hure Babylon" kann auf Rom, Konstantinopel oder eben Persien gedeutet werden (ebd. S. 176f); die Zauberei Babylons auf die Zauberei der Perser (ebd. S. 183).

110 Dazu CAMPAGNER, Jüdische Apokalypse, 8.1., und BUTTENWIESER, Elias, S. 62/79. Frühdatierung durch BUTTENWIESER, Elias, S. 30–32; für eine vollständige Abfassung unter Chosrau I *oder* II sprechen LÉVI, Ravissement, S. 217, und KRAUSS, Studien, S. 34. Hier heißt der messianische Gegner („Antichrist") *Gīgīt*, gleichzusetzen nach der Frühdatierung mit Odhenat von Palmyra, nach der jetzigen Textgestalt mit Kaiser Heraklios. Anders die christliche ApkEl (s. o.).

111 LÉVI, Ravissement, S. 209; dazu CAMPAGNER, Jüdische Apokalypse, 6.4. Zu den Judenverfolgungen des Heraklios nach der Rückeroberung Jerusalems in den Jahren nach 630, welche noch besser als Abfassungszeit zu werten sind, ebd. 6.5. Šīrōē erscheint hier als neunter von zehn Königen, deren letzter *Armilus* genannt wird – der übliche jüdische Name des Antichrists. Dieser kann auch hier mit Heraklios identifiziert werden als derjenige „römische" Kaiser (*Armilus* entspricht am ehesten *Romulus*: vgl. GREISIGER, Armilos, S. 218–223; zum Ursprung dieser Figur im 7. Jh. ebd. S. 212), der sich durch besondere Marienverehrung, durch die Rückführung der Kreuzesreliquie nach Jerusalem und durch Judenverfolgungen „auszeichnet". – Eine weitere (christliche!) Quelle, welche jüdische Naherwartung zur Zeit des Heraklios darstellt, ist die *Doctrina Jacobi*. Es geht um die Frage, ob der Prophet der Araber der erwartete Ansager des Messias und Träger des Paradiesschlüssels sei; die Frage wird negativ beantwortet, weil der erwartete Prophet im Gegensatz zu dem der Araber nicht gewalttätig sei (DÉROCHE, Doctrina, S. 209–11). Diese Juden hätten dann in jenem Propheten Elia finden müssen. Die *Doctrina Jacobi* wird von vorgenannten Historikern verwendet, um die Judenverfolgung des Heraklios zu belegen. Zwar lehnt KARL-HEINZ OHLIG (Hinweise, S. 239f, nach der Analyse von Y. D. NEVO und J. KOREN) dies aus dem Grund ab, dass Heraklios nach der Eroberung Persiens die Herrschaft im Nahen Osten nicht mehr an sich gebracht, sondern den Araberstämmen einfach überlassen habe (und dass die Araber in dieser Zeit ein Konzept vom Propheten Muhammad noch gar nicht gekannt hätten). Somit sei der Text erst Ende des 7. Jh.s zu datieren. Wäre dann auch die Datierung des Sefer Serubbabel hinfällig, und wären *beide* jüdischen Apokalypsen erst in spätere Zeit zu verlegen? Aber warum hätte die Judenverfolgung des Heraklios in so viel späterer Zeit erfunden werden sollen?

112 UBIERNA, Recherches, S. 15 Anm. 23.

113 Abhängig sind „Die Kriege des König Messias", „Die Mysterien des Rabbi Simon ben Yokhai", „Das Gebet des Rabbi Simon ben Yokhai", s. BUTTENWIESER, Outline, S. 34, ferner die „Zeichen

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zwecke aber insofern interessant, als sie religionsübergreifende apokalyptische Vorstellungen vom Anfang des 7. Jh.s zurückspiegeln; auf sie wird in Details zum Antichrist zurückzugreifen sein[115].

Außer Acht zu lassen sind in unserem Zusammenhang aber die mittelpersischen zoroastrischen apokalyptischen Texte, da deren genereller Rahmen trotz interessanter Details ein anderer ist; zudem ist ihre Datierung und ihr zeitliches Verhältnis zu den christlichen Texten sehr ungewiss[116]. Ungewiss ist selbst der beachtliche Vorschlag von PHILIPPE GIGNOUX, den von Narsai beschriebenen Kampf Elias mit dem Antichrist mit dem Kampf des Srōšyant (mpers. Sōšent) mit Ahriman im Zoroastrismus zu vergleichen, da für Narsai sonst keine echte Vorlage hierfür zu finden sei[117]. Allerdings finden wir, wie es schon angeklungen ist, bei Jesaja von Sketis (s. o. 6.2. c), und außerdem im apokalyptischen Kampf der „zwei Zeugen" (s. u. 8.3 b) doch nicht ganz unbedeutende Wurzeln für Narsais Schilderung.

Interessant, aber außerhalb unseres zeitlichen Rahmens, sind die syrischen Fassungen des Alexanderromans mit eschatologischem Charakter, die REININK als

---

des Messias", s. JELLINEK, Bet ha-Midrasch, S. XXI, VII.I., sowie die Apokalyptik des Eliezer Kalir, welche LÉVI, Ravissement, S. 217, als abhängig erkannt hat. Dazu CAMPAGNER, Jüdische Apokalyptik, 8 und 11.

114 Z. B. in der Unterscheidung eines Messias ben Josef, der stirbt, und eines davidischen Messias, der zum neuen Herrscher wird. Eine Karikatur der Gottesmutter Maria kann zur Mutter des Antichrists gemacht werden. Vor allem wird Gott selbst als der eigentliche Akteur hervorgehoben: „Then the Holy One, blessed be He, will go forth and do battle with them" (*Aggadat ham-Mašīaḥ*, JELLINEK, Bet ha-Midrasch III, S. 141–43). Hier ist Elia außerdem ein Tröster (kein Opponent des Antichrists).

115 S. u. 8.4 (d) und speziell zur Mutter des Antichrists.

116 SHAHROKH RAEI, Endzeitvorstellungen, stellt hilfreich die apokalyptischen Texte der Zoroastrier zusammen; HANS G. KIPPENBERG, Geschichte, bietet Zusammenfassung und Analyse sowie weitere Literatur; vgl. auch WIDENGREN, Ideen. Interessant ist es, das Weltaltermotiv und dann auch die Schilderungen von Niedergang und Neuanfang der Welt zu vergleichen. Vergleichbar ist auch die Vorhersage der Weltgeschichte, die jeweils in den Mund Zarathustras oder des Jamasp gelegt wird. Der Hauptunterschied zu den jüdisch-christlichen Apokalypsen liegt darin, dass hier 12 Millennien statt 7 als Weltalter gezählt werden und das Weltalter Zarathustras als das 10. und aktuelle gezählt wird. Es folgen bis zum Weltende noch zwei weitere Millennien, die jeweils durch eine eigene Heilsfigur (Ušēdar, Ušēdasmāh, Sōšēnt; Mutter ist jeweils eine Jungfrau!) eröffnet werden und denen die Überwindung einer Unheilsfigur (Malkūs, Dāhāk, die Druz Ahrimans) folgt. Als wichtigster Text hat hier der nachavestische Text *Zand ī Wahman Yasn* zu gelten, der aus vier eigenständigen Teilen besteht, die selbst teilweise als Auslegungen älterer Texte zu verstehen sind oder zumindest Motive und Figuren aufgreifen, die bis auf das Avesta zurückgehen. Die letzten drei Teile des *Wahman Yasn* führen immer in die arabische Zeit herauf; nur der erste Teil nennt als letzte der historischen Gestalten Chosrau I. und seinen Gegner Mazdak. Somit ist keiner der Texte unmittelbar mit dem unseren zu vergleichen. Abgesehen davon ist es ziemlich schwierig festzustellen, wie die wechselseitigen Beziehungen der jeweiligen Traditionen verlaufen sind, wobei außerdem Einfluss der älteren iranischen Tradition (Orakel des Hystaspes) schon bei Justin und Laktanz festzustellen ist (RAEI, a. a. O. S. 57–59). Zur Schwierigkeit der Datierung s. GIGNOUX, Apocalyptique iranienne.

117 GIGNOUX, Doctrine, S. 342 Anm. 68.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Propaganda und Gegenpropaganda zur Zeit des Heraklios gewertet hat[118]. Hier wird byzantinische Königsideologie, nach welcher das einzige christliche Reich „Rom" ist, auf die Zeit Alexanders und zugleich auf die Endzeit projiziert. Später erst, etwa ab Mitte des 7. Jh.s, entsteht Literatur mir eigentlich apokalyptischer Prägung (aber nicht Form). Diverse Auswüchse der arabischen Oberherrschaft werden zum Anlass, die Zeit apokalyptisch zu deuten, was zuerst Ps-Sebeos im redaktionellen Teil seines Geschichtswerks unternimmt[119]. Später wird Ps-Methodius zum „weltweit" einflussreichen Muster der apokalyptischen Geschichtsdeutung, mit ähnlichem Hintergrund. Hierher gehören genauso Ps-Ephrem oder die danielische Pseudepigrahie[120]. Diese Texte spielen für uns schon aus zeitlichen Gründen keine Rolle; auch inhaltlich unterscheiden sie sich: Die hier erscheinenden Motive von den Endzeitvölkern oder vom Endkaiser sind für Šuḇḥālmāran kein Thema; sie speisen sich aus dem Alexander- und dem Julianroman[121] und auch wieder aus der älteren Apokalyptik, insofern etwa wieder Elia neben Henoch statt alleine auftritt.

Das bedeutet, dass sämtliche hier genannte Literatur des 7. Jh.s nur aus dem Grund für uns von Bedeutung ist, dass sie zeigt, wie eine apokalyptische Deutung der eigenen Zeit in diesem Jahrhundert wieder *en vogue* gekommen ist. Allein dieses Interesse spiegelt sich bereits bei Šuḇḥālmāran wieder. Zusammen mit den Kommentaren zur ApkJoh und auch manchen hagiographischen Texten (s. o. 5.4. zur Endzeiterwartung) haben wir hier nur erste Belege für den neuen Trend des Jahrhunderts, während unser Autor sonst hauptsächlich seiner ostsyrischen Schule verpflichtet ist.

Außerdem schlägt sich, allerdings nur mit einem kleinen formellen Merkmal, apokalyptische Überlieferung indirekt bei Šuḇḥālmāran nieder. Im Aufbau von Buch 6 fällt eine besondere Verbindung von Evangelium und Offenbarung auf, eine bestimmte Platzierung des Stoffes: Wenn unser Autor das Zitat der apokalyptischen Rede Jesu Kap. II (aus Mt 24) *hinter* die Zitate der Abschiedsworte Jesu Kap. I stellt (aus Mt 28,19–20 und Joh 14,28 oder 16,5), so folgt er einem Muster, das die neutestamentliche synoptische Reihenfolge umkehrt. Diese veränderte Platzierung findet sich schon in der ursprünglichen ApkPetr, im syrischen TestDom, und

118 Das sind die „byzantinische" syrische Alexanderlegende (zusammenfassend REININK, Entstehung, S. 280) und die „monophysitische" Rezension des Textes (ebd. S. 281). Zu einer genuin apokalyptischen Deutung von Heraklios' Rückeroberung Jerusalems vgl. v. a. die jüdische Eliaapokalypse und den Sefer Serubbabel (s. o.).

119 GREENWOOD, Echoes, S. 375ff arbeitet heraus, dass die apokalyptischen Züge des PsSeb (Mitte 7. Jh.), insbesondere die Dämonisierung Chosraus II. und der Araber jeweils in der Sprache des Danielbuchs, einen ersten Vorläufer von PsMeth darstellt, welcher dann zusätzlich z. B. die Endzeitvölker oder den Endkaiser hat.

120 Zu PsEphr. z. B. REININK, Pseudo-Ephrem; zu PsMeth. z. B. SUERMANN, Endkaiser, ders., Reaktion, und REININK, Pseudo-Methodius (NAU gab ein Fragment einer eigenen edessenischen Fassung von PsMeth heraus; vgl. REININK, Romance, S. 81 Anm. 30); zu PsDan s. DITOMMASO, Daniel.

121 Zum Einfluss des Alexanderromans auf PsEphr (und PsMeth) REININK, Pseudo-Ephrem, S. 444–51; zu dem des Julianromans auf PsMeth vgl. REININK, Romance.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dann später wieder im syrischen Evangelium der zwölf Apostel (s. o.)[122]. Diese legen nicht nur Abschied und Himmelfahrt Jesu, sondern auch – mit Varianten – Jesu Endzeit- bzw. Jenseitsoffenbarung, auf den Termin von Pfingsten, obwohl sie eine gewisse Anlehnung an Mt 24 beibehalten. Vielleicht ist einzuwenden, dass Šuḇḥālmāran die Rede Jesu Kap. II nur mit „an einem dieser Tage" einleitet, *ohne* Auferstehung oder Himmelfahrt vorher zu erwähnen; dass also eine chronologische Umkehrung nicht direkt sichtbar wird. Aber die Auferstehung muss doch bei den Abschiedsworten am Ende von Kap. I,5 impliziert sein, zumal von ihr vorläufig nirgends mehr die Rede ist. Irgendwo hat die bei ihm vorfindliche ungewöhnliche Reihenfolge ein Vorbild, und dürfte also der Kenntnis eines vergleichbaren Textes entspringen[123].

Inwiefern ist auch apokalyptischer Inhalt auf Šuḇḥālmāran eingeflossen, wenn das allermeiste Gedankengut auf dem Wege der Schultheologie und des Mönchtums auf ihn gekommen ist? Und vor allem: auch welche Apokalypse bezieht er sich? Sein Hinweis auf die *gelyūnē* sei nochmals zitiert: „Über diese Dinge... ist in den früheren Berichten gesprochen worden, besonders in jenen, die *Offenbarungen* genannt werden"[124]. Mit *diesen Dingen* bezieht sich die Passage dem unmittelbaren Kontext nach auf die geschilderte Entstehung des Antichrists als personifizierter Satan, und v. a. als Sohn einer hurenden und zaubernden „Mutter des verdorbenen Knechts", in welcher Satan ebenso wirksam ist[125]. Leider weist keine einzige der oben aufgelisteten *gelyūnē* eine solche Aussage auf. Doch am nächsten scheint er hier der Johannesapokalypse zu stehen. Die traditionsgeschichtliche Untersuchung wird dennoch ergeben, dass mindestens für besagte Details zur Mutter des Antichrists anscheinend keine andere Quelle zu finden ist als eine Tradition, die ihrerseits auf die Johannesapokalypse aufbaut und sich auch andernorts widerspiegelt (s. u. 8.4 d[126]). Nähe zu ApkJoh legt auch deren Verbreitung nahe. Wer ApkJoh kennt, wird sich bei der Lektüre von Buch 6 auch sonst gelegentlich an diese erinnert fühlen. Doch die Parallelen sind bei näherem Hinsehen sehr ungenau[127]. Mit der genannten Parallele aus TestDom (s. o.), mit dem Motiv der

122 ApkPetr arab.: MINGANA, Peter, S. 361 beginnt die Fortsetzung nach der Offenbarung, nämlich ein Pfingstbericht.

123 Vielleicht verzichtet Šuḇḥālmāran mit dieser Formulierung sogar bewusst auf eine explizite zeitliche Reihenfolge des Geschehens und korrigiert dann geradezu sekundäre Zuordnungen der Rede zu Himmelfahrt und Pfingsten.

124 LANE, kṯāḇā, S. 171.

125 LANE, kṯāḇā, S. 171. Alle anderen zuvor genannten Ankündigungen für die Endzeit sind Mt 24par und 2Thess 2 entnommen, also keinem weiteren apokalyptischen Text. Dennoch könnten auch diese Inhalte mit „diesen Dinge" gemeint sein, da sie zumindest teilweise in den oben aufgeführten Apokalypsen vorkommen. Dazu im Einzelnen s. u. 8.4 (d).

126 Allerdings ist die „Frau" Apk 17f nicht die Mutter von jemandem. Sie ist Hure Apk 17,5, Behausung von Teufeln Apk 18,2, Zauberin Apk 18,23. Nur hierin gleicht sie unserem Text.

127 Vgl. zum Thema der Braut (die mit strahlenden Kleidern bereitet ist: Apk 19,7–8; weiße Kleider dagegen Apk 3,4f), zum Sturz Satans (durch Michael: Apk 12,7–9), zum Sturz der Gestirne (je ein Drittel von Sonne, Mond und Sternen: Apk 8,12), zur Sammlung der Völker zur Endschlacht (nach Harmageddon: Apk 16,16, nach Jerusalem: Apk 20,8), zum vom Satan

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Könige und Völker und ihrer Sammlung durch den Antichrist (s. u. 8.4 d), sowie mit der Deutung der „Verkürzung der Tage“ auf das Eschaton anstatt auf das 1. Jh. n. Chr. (s. u. 8.5 a) haben wir also doch einige wenige Punkte, die über die bisherige nisibenische Schultradition – soweit wir sie kennen – hinausgehen und als apokalyptisierend bezeichnet werden können. Nicht zu vergessen ist, dass Šuḇḥālmāran mit dem „pseudoclementinischen“ Fragment (s. o. 6.2) einen apokalyptisierenden Text zitiert; Clemens rückt als Apostelschüler des Petrus wenigstens in die Nähe der *gelyūnē* unter dem „Namen von Aposteln“. Und vor allem die Tatsache, dass der Autor mit Hilfe der Elia- und Antichristtradition erlebte Geschichte deutet und Publikum beeinflussen will (s. u. 9.2 b), verbindet ihn eher mit der Apokalyptik als mit seiner Schultradition.

So bleibt abschließend festzustellen, dass Šuḇḥālmāran ein gewecktes Interesse an der Apokalyptik in seiner Zeit repräsentiert und sich davon formal und inhaltlich in Details anregen lässt. Zu betonen ist aber auch, dass er ihr gegenüber kritisch nur den Charakter menschlicher Reflexion zugesteht, und sicher nicht einen Platz im Kanon der Heiligen Schrift.

b) Kommentare

Dass auch Schriftkommentare zu eschatologischen Themen im Hintergrund von Buch 6 stehen, möge an der Traditionsgeschichte unten in Kap. 8 abgelesen werden. Dort zeigt sich, dass die Auslegungstradition zu Mt 24 und zu den Thessalonicherbriefen eine Fundgrube für etliche eschatologische Motive bildet, die sich bei den Ostsyrern wieder finden. Dies liegt sicher daran, dass die antiochenische Schule Theologie gern auf dem Weg der Bibelauslegung betrieb. Tatsächlich findet sich nur bei Theodoret von Kyrrhos ein Traktat außerhalb der Kommentare (s. u.), in welchem die Figur des Antichrists behandelt wird. Ansonsten wird sie in den Kommentaren zu 2Thess 2,3 („Sohn des Verderbens“) und zu Dan 7,8 („kleines Horn“) behandelt. Man fragt sich, ob es sich dabei nicht eher nur um einen Weitertransport einer Tradition handelt; es scheint jedenfalls kein existentielles Interesse an Elia als einer Figur zu bestehen, die hilft, Zeitgeschehen zu bewältigen, wie es bei Šuḇḥālmāran der Fall ist. Gerade an den Kommentaren kann man ablesen, wie ein Antichristmythos konstruiert wird: Durch die Zusammenschau der verschiedenen biblischen Belegstellen, die benutzt werden, um sich gegenseitig auszulegen. Inwiefern das eine tatsächlich mit dem anderen zu tun hat, wird kaum gefragt. Das unterschiedliche „Temperament“ der Theologen bei solch einer Zusammenschau lässt sich bei den Antiochenern zwar nicht beim Antichrist, aber beim Weltreicheschema ablesen. Auf der einen Seite fand sich Theodor (wie auch andere) nicht dazu bereit, das „4. Reich“ in Daniel wieder zu finden, sondern als

---

beherrschten Tier (Apk 15), zur gesonderten Vernichtung Satans und des Tiers und des Pseudopropheten (im Pfuhl von Feuer und Schwefel: Apk 20,10). Sehr nah bei Šuḇḥālmāran liegt noch die Todessehnsucht der Bedrängten Apk 9,6. Die Tatsache, dass ApkJoh zwei Zeugen kennt, aber Šuḇḥālmāran nur das Auftreten Elias, ist nur ein scheinbarer Widerspruch, da die Identifizierung der zwei Zeugen mit Elia und Henoch ja durchaus nicht von ApkJoh selbst getroffen wird.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

das anzusehen, was es aller Wahrscheinlichkeit nach ist: die zur Zeit der Makkabäer vorherrschende Macht im Heiligen Land. Theodoret dagegen tat es und baute das „4. Reich“ entsprechend in die Endzeiterzählung ein[128].

Entsprechend werden unten in Kap. 8 v. a. die Kommentare des Johannes Chrysostomos (gest. 407) zu den verschiedenen Bibelstellen apokalyptischen Inhalts einfließen, sowie die von HENRY B. SWETE besorgte Ausgabe des Thessalonicherkommentars von Theodor von Mopsuestia (gest. 428/29), welche die Vergleichsstellen bei Theodoret und Chrysostomos bereits einbezieht. Auch die Danielkommentare des Hieronymus und des Theodoret[129] sind vergleichbar. Allerdings zeigt sich gerade bei letzteren, dass etwa des „Kleine Horn“ aus Dan 7,8 *per se* gar nichts zum Antichrist hergibt, sondern von den Auslegern immer nur mit Hilfe von 2Thess 2,3f auf den Antichrist ausgelegt werden kann. Der Ephrem zugeschriebene Danielkommentar schweigt zum Antichrist überhaupt[130], genauso Aphrahats 5. *demonstratio*, die ebenso eine Danielauslegung darstellt[131]. Die Leistung der anderen Danielkommentare ist es vielmehr, den Antichrist ins Schema der vier Reiche einzuordnen (bei Theodoret auch Elia). Vielleicht ist all dies der Grund, dass Šuḇḥālmāran auf Daniel keinen Bezug nimmt. Sein einziges Halbzitat aus Daniel findet sich im „pseudoclementinischen“ Fragment[132]. Unser Autor beschränkt sich offensichtlich bewusst auf Mt 24 und 2Thess 2 und bringt aus dem Alten Testament nur die Maleachistelle zu Elia – welche in den antiochenischen Kommentaren allerdings nicht mit dem Antichrist zusammengebracht wird[133]. – Wenn Ephrem schon mit dem Danielkommentar genannt wurde, so sind auch sein Diatessaron- und sein Pauluskommentar zu nennen. Hier ist die Echtheitsfrage jeweils schwer zu beantworten: CHRISTIAN LANGE hält den Diatessaronkommentar nur teilweise für echt, es muss also fallweise entschieden

128 Zur unterschiedlichen Auffassungen zwischen Theodor und Theodoret BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 469f; wie Theodor auch die bei SCHWARTE, Apokalyptik, S. 267, referierten Theologen. Theodoret argumentiert sehr ausführlich in seinem Kommentar zu Dan 7 (MIGNE, Theodoret in Danielem, Sp. 1419–37).

129 Hieronymus in der Edition MIGNES: PL Bd. 25, Sp. 491–584 (Daniel); Bd. 25, Sp. 1541 – 1578 (Maleachi); Bd. 30, Sp. 643 – 902 (2Thess). Der Danielkommentar konzentriert sich u. a. auf eine Wiedergabe der Auslegungstraditionen zur Vier-Reiche-Lehre; in der Deutung des „kleinen Horns“ nimmt Hieronymus eine Mittelposition ein: „Pour lui, la prophétie de Daniel s'applique partiellement à Antiochus [Epiphanes] et *intégralement* à l'Antichrist“ (BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S.397). Theodoret bei BĂDILIȚĂ, ebd. S. 263–488.

130 BOTHA, Relevance, S. 113 mit Anm. 59. Die „apokalyptische Position” Ephrems ist von der Frage der Echtheit seiner Texte abhängig. BOTHA kann im genannten Aufsatz die Echtheit des Danielkommentars – gegen die Skepsis MURRAYS und noch mehr BROCKS (s. ebd. S. 100 Anm. 7) – durch umfängliche Auflistung von Parallelen recht wahrscheinlich machen. Ausgabe: ASSEMANI, Ephraem.

131 BRUNS, Aphrahat I, Dem. 5, Über die Kriege, S. 157–79. Aphrahat erwähnt auch sonst den Antichrist nicht.

132 LANE, kṯāḇā, S. 175. Die Not der „Heiligen des Höchsten” ist in Dan 7,25 vorgeprägt.

133 Die Maleachikommentare des Theodor und des Theodoret jeweils ed. MIGNE (PG).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

werden[134]. Für den Pauluskommentar gibt es vielleicht keine syrische Vorlage[135]. Die unten herangezogenen Belege scheinen aber inhaltlich im Allgemeinen mit dem „echten Ephrem“ übereinzustimmen. Wertvoll ist schließlich der Evangelienkommentar des Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.), der zwar später schreibt, aber die Schultradition der Ostsyrer vertritt und oft zitiert. Insbesondere in der Auslegung zu Mt 24f bietet er einen Exkurs, wo er ausdrücklich darauf hinweist, dass nach der Schule von Nisibis das Erscheinen des Antichrists und des Elia direkt vor dem Ende der Welt erwartet wird, zusammen mit einigen weiteren Details[136]. Wie die Traditionsanalyse zeigt (s. u. 8.3., 8.4. und 8.6), stimmen sie mit Motiven Šuḇḥālmārans überein, so dass sich unser Autor wiederum als Schultheologe erweist.

Im Übrigen fallen in den Zeitraum vor Šuḇḥālmāran auch die ersten Kommentare zur ApkJoh des Oecumenius und des Andreas von Caesarea (je 6. Jh.; s. o. „Apokalypsen“), die aber im Wesentlichen wieder nur den geprägten Mythos in ApkJoh einzutragen versuchen. Sie dürften für uns nur aus zeitgeschichtlicher Hinsicht interessant sein.

Die anderen Kommentare haben sich sicher auf das Endzeitbuch ausgewirkt, haben sich aber nicht formal bei ihm niedergeschlagen. Das gilt, selbst wenn die beiden Bibeltexte Mt 24 und 2Thess 2 ausdrücklich als Grundlage für Šuḇḥālmārans weitere Ausführungen dienen. LANE möchte die Gattung von Buch 6 als *puššāqā* (Auslegung), näherhin als „an extended homiletic exegesis with polemical intent” definieren[137]. Dabei ist unter „polemisch“ die konfessionelle Rede des Elia gegen den Antichrist zu verstehen, die implizit gegen die konfessionellen Gegner des Autors gerichtet ist. Die Einordnung als „Auslegung“ ist aber unzutreffend, da die Gedankenlinien nicht direkt aus den Bibeltexten abgeleitet, sondern nur durch sie angestoßen, und in Wahrheit recht selbständig entwickelt werden. Außer biblischen werden auch andere Zitate und Traditionen aufgenommen. Die wenigen erläuternden Sätze werden gerade zu den außerbiblischen und nicht zu den biblischen Zitaten gefügt[138]. Das unter 9.1. zum Skopus des Buchs Gesagte zeigt

134 Edition syr. LELOIR, Ephrem, engl. MCCARTHY, Commentary, dt. LANGE, Ephraem. Letzterer kommt in seiner Einleitung zur Edition, ebd. S. 67, zu dem Schluss, dass nur Teile des Textes auf Ephrem selbst zurückgehen.

135 Übersetzung lat. PATRES MECHITARISTAE, Ephraem. MATHEWS, Ephrem, weist darauf hin, dass der Pauluskommentar, der nur auf armenisch vorliegt, eventuell auf eine griechische Vorlage zurückgeht.

136 GIBSON, Commentaries I, S. 92f und bis 101 (engl.)/Bd. II, S. *ḥnq* bis *ṭṣq* (syr.).

137 LANE, Creed, S. 155. Als Vergleich zieht er Philoxenus' Kommentar zu Mt und Lk heran, wie er analysiert wurde von FOX, Matthew-Luke Commentary. Wenn LANE, ebd. S. 162 und öfter den Text fälschlich als *puššāqā* über die „parable of the bridegroom“ bezeichnete (bestenfalls könnte man sagen, dass Mt 24 und 2Thess 2 ausgelegt werden, und ein Gleichnis vom Bräutigam gibt es so überhaupt nicht), dann liegt das daran, dass sich das Wort „Parabel” indirekt in einer Marginalie späterer Hand findet, die im Manuskript *ʾtmll* (kundgetan) zu *ʾtmtl* (verglichen) korrigiert hat. Diese Bezeichnung wurde später von LANE in seiner Edition stillschweigend und zu Recht aufgegeben.

138 S. o. die Analysen zu den beiden Fragmenten (Kap. 6.2. und 6.4.).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ferner, dass das Interesse wesentlich weiter reicht als einfach einen Text auszulegen. Somit wäre der Text eher mit den Traktaten zu vergleichen, welche – wie etwa seit Kyrill von Jerusalem – eine Zusammenschau der exegetischen Ergebnisse aus Mt 24 und 2Thess 2 bieten, oder – wie erstmals Theodoret von Kyrrhos – zusätzlich eine Zusammenschau dieser und weiterer Texte einschließlich Mal 3. Auf solche Texte ist nun einzugehen.

c) Homilien und Abhandlungen

Bei den Vorlagen, mit denen die meisten Motive aus Buch 6 direkt erklärt werden können (s. u. 8), handelt es sich um *mēmrē* (Homilien). Dies ist natürlich ein sehr weit gefasster Begriff, was aber typisch ist für die syrische Literatur. Der Inhalt dieser Predigten kann von Lehrunterweisung bis zu Erbauung reichen. ISABELLE ISABAERT-CAUUET schreibt, auf Jakob von Sarug bezogen, aber doch allgemeingültig: „Le *mimra* était destiné à la récitation, non au chant; par sa forme narrative et épique, il devait contribuer à l'instruction et l'édification des fidèles. Des *mimre* étaient intégrés à l'office Syrien“[139]. Die lange Traditionsgeschichte eschatologischer Abrisse, die indirekt oder direkt im Hintergrund von Buch 6 steht, kann wie folgt skizziert werden.

An den Anfang[140] dürfen allerdings keine Homilien gestellt werden, sondern geschichtstheologischen Gesamtabrisse, deren ersten *Irenäus* (gest. 202) gibt[141]. V. a. ist aber die Abhandlung des *Hippolyt* von Rom (frühes 3. Jh.) „Über Christus und den Antichrist“[142] zu nennen, in der er die Johannesapokalypse aufgreift und wie Irenäus eine „Antichristologie“ und eine chronologische Auffassung der Endzeitereignisse entwickelt. Damit wurde er prägend für lateinische (Tertullian, gest. 230, Laktanz, gest. um 320, Hieronymus, gest. 420) und griechische (Kyrill von Jerusalem, gest. 386, Theodoret von Kyrrhos, gest. um 460) Autoren. Ähnliches gilt für Hippolyts Danielkommentar[143]. Hippolyt wurde teilweise ins Syrische übersetzt, wobei aber unter den auf Syrisch belegten oder überlieferten Texten die authentischen von den pseudepigraphischen schwer zu unterscheiden sind. Die beiden genannten Texte sind wohl nicht unter den übersetzten[144]; der traditions-

139 ISABAERT-CAUUET, Jacques, S. 9.

140 Wohl am ältesten, aber für unsere Zwecke zu unspezifisch ist Didache oder Doctrina Apostolorum (2. Jh., nur griechisch überliefert). Kap. 16 enthält eine Mini-Eschatologie, die größtenteils aus der synoptischen Apokalypse erklärbar ist und außerdem (V. 16) vom *κοσμοπλάνης ὡς υἱὸς θεοῦ* spricht (*καὶ ποιήσει σημεία καὶ τέρατα καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖραν αὐτοῦ*) – evtl. an 2Thess 2,3 erinnernd.

141 Vgl. WALLRAFF, Antichrist, S. 116–18. Weitere frühkatholische Autoren s. BĂDILIȚĂ, Métamorphoses.

142 Lat. ACHELIS, Hippolyt; dt. GRÖNE, [Ps]Tatian. Über den Forschungsstand zur Authentizität vgl. B. R. SUCHLA, Art. Hippolyt.

143 Außerdem: „Diskurs an die Griechen über den Hades“, in der Ausgabe von WILLIAM WHISTON einem Josephus Jer., vorher dem jüdischen Historiographen Josephus zugeschrieben, heute dem Hippolyt.

144 BAUMSTARK, Geschichte, S. 77, nennt Hippolyts Werke nach ʿAḇdīšōʿ (BO III. § 7): *Περὶ οἰκονομίας*; *Κεφάλαια κατὰ Γαίου*; *Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐανγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως*; und

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

geschichtliche Vergleich gerade bei der Antichristfigur (s. u. 8.4 b) lässt eine Bekanntheit Hippolyts bei Šuḇḥālmāran unwahrscheinlich erscheinen. Die Ideen des Hippolyt sind Voraussetzung, um die spätere Tradition zu verstehen, wurden aber nur indirekt in den Osten vermittelt und ohne solch wesentliche Merkmale wie seinen Millenarismus (s. u. 8.5 a).

In einem Gegensatz zu ihm stand die eschatologische Interpretation der Alexandriner *Clemens* (gest. 215) und *Origenes* (gest. 253/4), welche in Schriften verschiedener Gattung mit allegorischen und psychologisierenden Auslegungen zur Eschatologie und zum Antichrist, sowie sich mit dem Allversöhnungsgedanken beschäftigten. Zwar ist bei den meisten Griechen und Syrern ein extremer Origenismus abgelehnt worden, aber eine wenigstens partiell allegorisch-psychologische Auslegung von Himmel und Hölle wurde offensichtlich nirgends als anstößig empfunden und begegnet bei den folgenden Autoren durchgehend. Diese Art der Rezeption beginnt bereits mit den drei „Kappadoziern" (4. Jh.). Besonders über Gregor von Nyssa (gest. 394), der in West und Ost anerkannt blieb[145], haben sich solche Traditionen fortgesetzt[146]. Entsprechend kann das „Zenturienbuch" des origenistisch denkenden Evagrios Pontikos (gest. 399) von Bāḇai, der ähnliches Gedankengut von Gregor von Nazianz kennt, aufgenommen werden, auch wenn Bāḇai den bereits adaptierten Evagriostext[147] in seinem Kommentar nochmals dem eigenen Denken anpasst. Somit hat ein wesentliches Element des Origenismus die zeitnah einsetzende Origenismuskritik überlebt, welche mit Epiphanius von Salamis (gest. 403) beginnt und in der Verurteilung des Origenes 553 gipfelt[148]. – Ein anderer ursprünglich griechisch schreibender Autor, der für uns wegen seiner mesopotamischen Herkunft theoretisch interessant sein könnte, nämlich jener Symeon (Anfang des 5. Jh.s), dessen Werk weitgehend unter dem Namen des

„Erklärung des kleinen Daniels und der Susanna". Letzteres weist für BAUMSTARK darauf hin, dass ʿAḇdīšōʿ nur Zitate von Hippolyt bekannt waren, da ein Kommentar nur der apokryphen Teile Daniels kaum sinnvoll wäre. Die anderen Titel sind mit den unseren nur schwer zusammenzubringen, obwohl sie verwandte Themen haben.

145 BAUMSTARK, Geschichte, S. 77–79, nennt für die drei Kappadozier immer ein Zusammengehen der west- und ostsyrischen Überlieferung.

146 Nach DALEY, Eschatologie, S. 149, „zeigt Basilius von Cäsarea (gest. 379) in vielen seiner Werke eine Sympathie für die Neigung des Origenes, die traditionellen Bilder der christlichen Hoffnung psychologisch oder spirituell zu interpretieren... mit zunehmendem Alter scheint er Origenes gegenüber kritischer geworden zu sein und in Bezug auf die eigenen Zukunftserwartungen eine strengere Haltung eingenommen zu haben". Greg. Naz. bleibt nach DALEY (ebd. S. 151) „immer ein vorsichtiger Origenist". Greg. Nyss. und „seine Neuformulierungen der eschatologischen Perspektiven des Origenes sollten auf die spätere griechisch-patristische und byzantinische Theologie einen dauernden Einfluss ausüben" (ebd. S. 153).

147 GUILLAUMONT, Kephalaia, S. 307–13, sieht in dem gemäßigten Origenisten Philoxenos den Verfasser der syrischen Evagriosübersetzung, welche das Original entsprechend abmildert.

148 Zusammenfassend DALEY, Eschatologie, S. 157f und 230. Die Zuordnung der antiorigenistischen Anathemata erfolgte durch DIEKAMP, Streitigkeiten; dazu das Vorwort STRAUBS in Acta Conciliorum Oecumenicorum 4,1.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Makarios verbreitet wurde, enthält praktisch keine eschatologischen Hinweise und kann deshalb mehr oder weniger übergangen werden[149].

Weder einer origenistischen noch einer chiliastischen Weltsicht hängt Kyrill von Jerusalem an (4. Jh.), welcher das Kunststück vollbringt, Hippolyt aufzunehmen und gleichzeitig die ihm als unkanonisch geltende ApkJoh zu umgehen[150]. In seiner 15. Taufkatechese legt Kyrill den Glaubensartikel „wird kommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten" aus und behandelt hier auch die Endzeit und den Antichrist. Das zeigt, dass der „Antichristmythos" inzwischen als fundamentaler Bestandteil des christlichen Weltbilds angesehen wurde.

Eine Traditionslinie der Eschatologie im syrischen Sprachraum könnte man – wenn man von früheren ferner liegenden Texten absieht[151] – mit *Aphrahat,* dem „persischen Weisen" (gest. 345), und *Ephrem* „dem Syrer" (gest. 373) beginnen lassen.

> „Ihr Denkstil sowie das Wesen der syrischen Sprache führen auch dazu, dass sie ihre eschatologischen Hoffnungen in reichen Bildern und dramatischen Personifizierungen eher als in den analytischen Kategorien der wissenschaftlichen Kosmologie und Psychologie ausdrücken"[152].

Diese Charakterisierung BRIAN E. DALEYS kann auch auf Narsai und Šuḇḥālmāran übertragen werden.

Aphrahats 23 *demonstrationes* (Darlegungen) reflektieren zunächst in ihrem zweiten Teil die Auseinandersetzung mit dem Judentum seiner Umgebung; hierher rührt wohl die häufige Heranziehung des Alten Testaments und auch des Daniel-

149 HERMANN DÖRRIES, Überlieferung, hat sein Textcorpus rekonstruiert und (ders., Theologie) interpretiert; weil einer seiner Texte als messalianistisch verurteilt wurde, wurde er unter dem Namen des Makarios weiter verbreitet. Symeons asketischen Ideale weichen fast nicht von denen Šuḇḥālmārans ab (s. dazu oben 4.4 e), seine ekstatischen Elemente (DÖRRIES, Theologie, S, 155ff, 189ff, 294ff) dagegen schon, auch wenn sie (wie dann auch bei Bāḇai, s. u. 8.8.b) ihm nur als Abbild der eschatologischen Vollendung gelten können (die *ἀμεριμνία* findet Symeon faktisch bei keinem irdischen Menschen: DÖRRIES, Überlieferung, S. 214). Nur in diesem Zusammenhang, ferner beim Trost für die Trübseligen (ebd. S. 192) und beim Thema der leiblichen Auferstehung (sie wird gefordert, damit der Leib verherrlicht werden kann: ebd. S. 78) kommt Eschatologie hier überhaupt vor. Es fehlen Endzeitszenario, Antichrist und ein eschatologischer Elia (dieser bleibt etwa auf seine alttestamentliche Feuergewalt, S. 116, oder sein Erscheinen bei Christi Verklärung, S. 119, beschränkt). Sowohl Hades (ebd. S. 265: „der Hades ist der Mensch", S. 266 „bist du nicht ein Hades?") als auch die „himmlische Kirche", wo die Heiligen mit Christus vereint sind (DÖRRIES, Theologie, S. 409), werden nur als diesseitig behandelt.

150 Zum Ganzen vgl. BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 345–370.

151 Die Eschatologie der früheren Zeugnisse des syrischen Christentums, näherhin Bardaisan, die Oden des Salomo, und die Thomasakten, wurde von UTE POSSEKEL, Expectations, untersucht. Sie stellt fest, dass dort fast kein apokalyptisches Material vorliegt, ausgenommen eine Höllenreise in den Thomasakten (ebd. Abs. 22–23), die bei den späteren Syrern keine Rolle mehr spielt (ebd. Abs. 24). Dem kann hinzugefügt werden, dass der unapokalyptische Charakter sich bei den späteren Syrern zunächst fortgesetzt hat.

152 DALEY, Eschatologie, S. 143.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

buchs mit seiner Eschatologie[153]. Als darin befindliches traditionelles Gemeingut bezeichnet Übersetzer PETER BRUNS z. B. die Vorstellung vom Schlaf der unsterblichen Seele nach dem Tod bis zur Auferweckung und dem Gericht[154]. Von den *demonstrationes* ist Šuḇḥālmāran aber trotz etlicher Übereinstimmungen wohl nicht literarisch abhängig[155].

Es folgt Ephrem v. a. mit seinen Hymnen *De Paradiso*, sowie dem *mēmrā de Fide* und den Carmina Nisibena (Edition BECK)[156]. Dazu ist auch sein „Brief an Publius“[157] von Bedeutung, welcher die metaphorische Deutung von Himmel und Hölle einiger Griechen fortführt[158]. Nur in Ephrems Diatessaronkommentar (s. o. b) wird die „Geschichte“ des Antichrists überhaupt angesprochen. Ephrem stimmt im Wesentlichen mit den Antiochenern überein[159], auch wenn diese keine so reiche

153 Vgl. BRUNS, Aphrahat I, S. 31–35. Im ersten Teil entfaltet Aphrahat sein asketisches Christsein vor dem Hintergrund des persischen Heidentums und seiner Opposition zum (ganz neu) christlich gewordenen römischen Reich. Hervorzuheben sind die endzeitliche Geschichtsdeutung der 5. und 21., sowie das Menschenbild der 6., 8. und 22. *demonstratio*.

154 Vgl. BRUNS, Aphrahat I, S. 34. – Es handelt sich um die Abschnitte „Über die Kriege“(5), „Von der Verfolgung“ (21), „Von den Bundessöhnen“ (6), „Von der Auferweckung“ (8) und „Vom Tod und von den letzten Zeiten“ (22).

155 Aphrahats *demonstratio* 22, „Über den Tod und die letzten Zeiten“ gleicht Šuḇḥālmāran nur in wenigen ungenauen Punkten oder solchen, die sich aus der gemeinsamen biblischen Vorlage ergeben. Dazu gehören die Motive: *memento mori* (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 503, 506 u. a.); die Beschreibung des Todes *via negativa* (ebd. S. 508–10); das Fliegen der Seligen, deren Körper nicht mehr schwer ist (ebd. S. 508; nach Šuḇḥālmāran verleihen die Tugenden die Flügel dafür); die Auferstehung „beim gewaltigen Klang... zum Gericht..., und ein jeder geht zu dem Ort, der ihm bereitet ist: Die Auferstehung der Gerechten führt zum Leben, die Auferstehung der Missetäter zum Tod“ (ebd. S. 512); der unterschiedliche Glanz der Auferstandenen je nach ihrer Lebensführung (ebd. S. 514); die Hölle als Ort, „wo ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt“ (ebd. S. 516). Viel schwerer wiegt, dass Šuḇḥālmāran Folgendes nicht aufnimmt: Herkunft des Todes seit Adam (ebd. S. 490f); Sieg Christi über den Tod (ebd. S. 501f); Himmelfahrt Elias (ebd. S. 500); der Tod unterscheidet nicht (503–506, bes. 504); Jenseitsschilderung v. a. des Himmelreichs (ebd. S. 508f, statt der Hölle bei Šuḇḥālmāran); Unbeschreiblichkeit des Jenseits (ebd. S. 510); Tod als Zwischenort vor dem Gericht (ebd. S. 512 „schließt sie in seinem Wohnsitz ein bis zum Gericht“); das Vorübergehen der ganz Gerechten und ganz Gottlosen am Gericht (ebd. S. 512f); die Vielfalt der Strafen (ebd. S. 515f); skeptische Spekulation über den Ort des Himmelreichs (ebd. S. 517–19); die biblischen Belegstellen wie Lk 20,35.38; Jes 26,19; 1Kor 15,15; Ps 142,2; Mt 19,28; Ps 9,17; 1Kor 15,41 unterscheiden sich ganz von denen des Šuḇḥālmāran.

156 Siehe Quellenverzeichnis; vgl. auch DALEY, Eschatologie, S. 144.

157 BROCK, Letter (zur Echtheit: ebd. S. 262f); auch MATHEWS/AMAR, Letter.

158 MATHEWS, Letter, S. 337: „language and imagery about the last judgement are metaphorical; it is rather the individual's conscience... that serves as the real judge before Christ”.

159 DALEY, Eschatologie, S. 143, stellt fest, Aphrahat und Ephrem „verdanken ihre theologische Inspiration sowie ihre literarischen Bilder und Formen eher dem Judenchristentum als hellenistischen Quellen. Folglich unterscheiden sich ihre eschatologischen Erwartungen in wichtigen Aspekten von denen der bereits behandelten lateinischen und griechischen Schriftsteller“. Dies ist nur bedingt zutreffend, wie sich in der traditionsgeschichtlichen Untersuchung immer wieder feststellen lassen wird. Zwar spielen in der Tat alttestamentliche Gedanken eine große Rolle, aber das Strafenverzeichnis des Aphrahat, die Paradies-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bildwelt entfalten wie er. Šuḇḥālmāran ist auch von ihm wohl nicht direkt abhängig, auch wenn viele Parallelen bestehen[160]. Zu Ephrem ist anzumerken, dass unten in Kap. 8 gelegentlich der griechische und syrische Ps-Ephrem angeführt wird. Wenn dies geschieht, dann nur um gewisse Vergleichsmöglichkeiten zu besitzen, aber nicht um die Authentizität der Passagen zu behaupten.

Ferner gehören zum älteren ostsyrischen Traditionsstrang als deren Grundlage die antiochenischen Theologen wie *Diodor von Tarsus* (gest. ca. 390), *Johannes Chrysostomos* (gest. 407), *Theodor von Mopsuestia* (gest. 428), und *Theodoret von Kyrrhos* (gest. etwa 460) – von *Nestorius* ist keine eschatologische Abhandlung überliefert. Deren Werke (v. a. deren Kommentare, s. o.) wurden seit Ibas von Edessa unter den Gelehrten der Schule ins Syrische übersetzt; Theodor war bei den Ostsyrern „gewiss restlos erschlossen“[161]. Wo wir bei Šuḇḥālmāran Anklänge an einen der Genannten finden, muss die Vermittlung aber nicht über den übersetzten syrischen Text gegangen sein, denn es wird im Edessa und Nisibis des 5. Jh.s sicherlich auch Griechisches gelesen und weiter verarbeitet worden sein. Vollständig nur auf Syrisch, aber in einer Bearbeitung, sind die Taufkatechesen Theodors erhalten[162], die sich als Auslegung des nizänischen Bekenntnisses zu Auferstehung, jüngstem Gericht und ewigem Leben äußern – aber nicht (wie vorher Kyrill, s. o.) zu den endzeitlichen Geschehnissen. Wohl nur auf Griechisch existiert eine Glaubenslehre von Theodoret von Kyrrhos, die sich als ein Schlusskapitel oder Anhang in seinem so genannten *Haereticarum fabularum compendium*[163] befinden. Er fasst hier auch die Ereignisse der Endzeit zusammen und verwendet dafür seine Auslegungen zu Daniel und den Thessalonicherbriefen (s. o. zu den Kommentaren).

Von *Narsai* (gest. 503), dem entschieden dyophysitischen Leiter der Schulen von Edessa und dann Nisibis, der sich nicht nur mit der Vermittlung der Theologie und Christologie Theodors von Mopsuestia beschäftigt hat[164], sind auch einige Vershomilien mit eschatologischen Themen überliefert. Hier sind die zerstreuten Übersetzungen von EMMANUEL PATAQ SIMAN (etwa die Homilie zu Lazarus und dem Reichen), FREDERICK G. MCLEOD (zu Passion und Auferstehung), PAUL KRÜGER (zum

---

vorstellung des Ephrem, und der Umkehrruf und die verinnerlichte Gerichtsvorstellung beider sind eindeutig nicht ohne die griechischen Kirchenväter zu erklären.

160 Die etwas konkretere Parallele zwischen Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, S. 193, auf die Gehenna bezogen) „Dort ist... niemand, der fragt oder hört“ und Ephrem (BROCK, Letter, S. 281, auf das Gericht bezogen) „there are no questions asked... no rare there any replies“ lässt sich auch durch die Vermittlung über Narsai erklären (MINGANA, Narsai II, S. 14): „Dort... [muss] niemand nach ihrem Leben (5) fragen oder es erst erlernen“ (wiederum aufs Gericht bezogen).

161 BAUMSTARK, Geschichte, S. 102f.

162 Zu Überlieferung und Bezeugung s. GERBER, Theodor, S. 19–22.

163 BĂDILIŢĂ, Métamorphoses, als Einleitung S. 463–75; der Text S. 488–492 ist die franz. Übersetzung einer unveröffentlichten engl. Übersetzung durch G. M. COPE (1990). Gr.-lat. Ausgabe des ganzen *Kompendiums* in MIGNE, PG 4 Sp. 355–536; das 5. (dogmatische) Kapitel Sp. 439–536, die Endzeitkapitel *De iudicio, de promissionibus, de secundo adventu, de Antichristo* Sp. 517–536.

164 Vgl. WINKLER, Narsai, S. 111–23.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Seelenschlaf), JUDITH FRISHMAN (zur Vorsehung), ARTHUR ALLGEIER (zur Seele; dazu Wechselgesänge zur Braut Christi), und MATERNUS WOLFF (drei Begräbnisgesänge) heranzuziehen. Dazu kommen, fast wichtiger, die Homilie über die kommende Welt (Edition ALPHONSE MINGANA)[165], und die bislang unedierte Homilie über den Antichrist (BL OR. 9396)[166]. Beide Homilien und eine dritte („Hom. 34“) sind aber von PHILIPPE GIGNOUX ausgewertet und teilweise auf Französisch veröffentlicht worden[167]. Die Anlehnung Šuḇḥālmārans an Narsai wird in vielerlei Hinsicht deutlich werden.

Als ostsyrisch geprägter, wenn auch in Alexandria lebender Autor widmet *Kosmas Indikopleustes* in seiner „Christlichen Topographie“ (um 550) dem Verhältnis von Himmel und Erde und auch der Vier-Reiche-Vorstellung einige Aufmerksamkeit[168]. Da er aber außer einer allgemeinen Katastasenlehre keine endzeitlichen Themen berührt, wird er hier fast nicht zitiert werden. Als zweiter Autor aus der Mitte des 6. Jh.s wurde oft der Nisibener *Paulos der Lehrer* genannt, dessen Vorlesungsmanuskript durch eine Übersetzung des Junilius Africanus erhalten sei. Zwar muss diese Ansicht mit MICHAEL MAAS wohl stark relativiert werden[169], doch immerhin enthält das Werk des Junilius eine Reminiszenz zum wiederkehrenden Elia, die sich doch als antiochenisch, wenn nicht nisibenisch verrät.

Dann ist erst wieder Šuḇḥālmārans Zeitgenosse *Bāḇai der Große* (gest. um 628) ein Autor, der einiges über das Eschaton sagt. Da die betreffende Quelle sein Kommentar zu Evagrios ist, fließt auf diesem Weg unbewusst mancher origenistische Gedanke ein. Doch gerade an den Passagen, wo Bāḇai Eschatologisches in rein

165 Auch in lateinischer Übersetzung verfügbar (DELLY, Narsai).

166 Für sämtliche befragten Homilien Narsais s. das Literaturverzeichnis. Zum hier neu übersetzten Manuskript BL Or. 9396 s. die Beschreibung bei MACOMBER, Manuscripts, S. 278. Der *mēmrā* ist auch in Mss. aus Baghdad (Chald. Patr. Ms. 70, die Vorlage für BL Or. 9396), Diyarbakir (Mardin-D. 60.2, *olim* D. Ms. 71) und dem Vatikan (V. syr. 594) überliefert (ebd. S. 302).

167 GIGNOUX, Doctrines.

168 Gr. und frz. WOLSKA-CONUS, Cosmas; dazu die Studie WOLSKA, Topographie. WOLSKA arbeitet die Verbindung von Christozentrik und Weltbild heraus, die Kosmas bewegt (ebd. S. 87–111). Hierbei spielt im Wesentlichen die Menschwerdung Christi, nicht aber Christi Wiederkunft eine Rolle. Zur Kosmologie der „Arche“ und des „Tabernakels“ s. ebd. S. 113–45, zu den danielischen 4 Reichen s. Kap. II, 66–67 der „Christlichen Topographie“, zum Propheten Elia Kap. V,140–160. Neuer UTHEMANN, Kosmas.

169 Lat. MIGNE, De Partibus u. KIHN, Theodor (hier auch die ältere Hypothese, dass das Original ein Paulostext sei). MAAS, Exegesis, mit engl. Übersetzung, argumentiert mit historischen, inhaltlichen und formgeschichtlichen Gründen dafür, dass Junilius' Text *Instituta regularia Divinae legis* im Wesentlichen sein eigener sein muss und antiochenische Theologie nicht bestätigt, sondern im Gegenteil für eine neuchalzedonensische funktionalisiert (ebd. S. 11). Von der alten Hypothese bleibt hier bestenfalls übrig, dass die *instituta* von der Pauloslektüre angestoßen worden seien. Die zwei Punkte der *instituta*, die mit Šuḇḥālmāran übereinstimmen (und deren erster gegen westliche Theologie steht), können also auch nur als Beleg für eine antiochenische und nicht für eine nisibenische herangezogen werden: Dass Elia (allein) wiederkommen werde (s. u. S. 268, Anm. 165), und dass der Antichrist herrschen werde (s. u. S. 284, Anm. 227).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

geistlich gemeinte Aussagen des Evagrios „hineinliest“, zeigt sich seine eigene Eschatologie. Allerdings scheint auf Šuḇḥālmāran dieser Bāḇaitext nicht einzuwirken; Bāḇais Äußerungen können gleichwohl als Beleg gelten, dass das ostsyrische eschatologische Gedankengut weiterhin aktuell war.

Ausblickend wäre noch mancher Syrer des 7. Jh.s interessant zu vergleichen, was aber hier unterbleiben muss. Wenigstens angesprochen sei *Isaak von Ninive* mit seiner speziellen Eschatologie als asketischer Autor. Insofern er Liebesmystik und Eschatologie eng miteinander verbindet und besonders eine psychologische Deutung der Hölle bietet, ähnelt er Šuḇḥālmāran; nicht aber in seiner Vermutung der zeitlichen Begrenztheit der Hölle[170].

Vergleiche mit den übrigen Quellen, die vom Ende berichten, und die zum Teil miaphysitisch sind, zeigen keine bedeutsamen Parallelen: Die mystischen Abhandlungen des *Pseudo-Dionysius* (Anfang des 6. Jh.s) gelangten zwar in den Osten, aber sie schlagen sich – einschließlich des eschatologischen Schlusskapitels – bei Šuḇḥālmāran nicht nieder[171]. Die Eschatologie des *Severus von Antiochien* (gest. 538) dagegen steht derjenigen der Ostsyrer vielleicht am nächsten[172]. *Jakob von Sarūg* (gest. 521) und sein Gegenspieler Narsai scheinen trotz ihrer christologischen Kontroverse in eschatologischen Fragen keine Apologetik oder Polemik gegeneinander zu führen und sich auch sachlich nicht zu widersprechen[173]. Dennoch

170 Isaaks Hauptthema war die grenzenlose Liebe Gottes, die auch für Reptilien und sogar Dämonen gilt und daher auch (vgl. ähnlich Gregor von Nyssa) für die Toten in der Hölle. Die Liebe quält sie in Form des Bedauerns der Sünde gegen die Liebe im Herzen. Diese Qual kann nicht ewig sein. Vergeltung als Motiv Gottes zu denken, wäre blasphemisch, genauso wie der Gedanke, dass Gott Menschen erlauben würde zu sündigen, um sie danach zu bestrafen. So wird die Hölle zum Reinigungsort. „Es ist klar, dass... die Dämonen nicht in ihrem dämonischen Status verbleiben werden, und Sünder werden nicht in ihren Sünden verbleiben; vielmehr, Er ist dabei, sie zu einem einfachen gleichen Status der Vollkommenheit in Beziehung zu seinem eigenen Sein zu verbringen“ (ALFEEV, Isaak, S. 134–38; vgl. auch BETTIOLO, Charité; HANSBURY, Isaac; BROCK, Isaac).

171 Das ergibt sich aus dem Fehlen einer Aufstiegs- und Vergöttlichungsspiritualität bei Šuḇḥālmāran; die anderen Angaben aus Ps-Dionysius sind zu allgemein, um Schlüsse ziehen zu können. Belege s. DALEY, Eschatologie, S. 225f.

172 Severus hat wie die Ostsyrer die neutrale Sichtweise auf den Tod, der kein Feind sei (ähnlich hat Gott nach Šuḇḥālmāran in LANE, kṯāḇā, S. 191, „den Tod nicht aus Zorn eingeführt ... oder als Strafe“), die Ablehnung von chiliastischer Spekulation (dazu s. u. 8.5 a) genauso wie der Allversöhnung (s. u. 8.7 b), die psychologische Sicht der Höllenstrafe unter Beibehaltung des Feuermotivs (s. u. 8.7 c) u. a.; selbst die Vorstellung der Vergöttlichung des Menschen, die Severus näher zu Origenes stellt als die Ostsyrer, fasst er vorsichtig als Neugestaltung des Menschen zu „einer größeren Gottähnlichkeit“: alles nach DALEY, Eschatologie, S. 227f.

173 Beide haben den Begriff des göttlichen Winks (*remzā*) als Akteur der Endzeitereignisse (zum Begriff s. ALWAN, Le remzo, S. 91–106 und bereits GIGNOUX, Doctrine, S. 329), und nennen Elia den „Sohn der Fremde“ (als syrische Interpretation des Worts „Thisbiter“: POIROT, Prophète, S. 450). In seiner Antwort auf den Origenismus unterscheidet sich Jakob sicher kaum von Narsai: „In dieser Antwort Jakobs auf die... Eschatologie Stephans [scil. bar Sudaili]... zeigt sich einer der Haupteinwände der Theologen des 6. Jahrhunderts gegen die wiederauflebende origenistische Theologie: sie hebt die ewige Dauer der göttlichen Vergeltung auf.“ (DALEY, Eschatologie, S. 219). Zu den Forschungsergebnissen über die „Rechtgläubigkeit”

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

setzen Jakobs eschatologische Homilien[174] ganz andere Schwerpunkte und brauchen im Folgenden normalerweise nicht zitiert zu werden[175]. Noch anders *Philoxenos von Mabbug* (gest. 523), der dem Origenismus näher stand. Seine Eschatologie einer Vereinigung des Menschen mit Gott ist, wenn sie auch gemäßigt ist[176], mit Šuḇḥālmāran kaum vereinbar. Das gilt erst recht für Stephan bar Sudaili (gest. um 550)[177].

d) Gattungsmodell: Narsais eschatologische Homilien

Zwei Predigten Narsais über die Endzeit werden für unsere Zwecke wichtig sein, weil sie viele theologische Gedanken Šuḇḥālmārans vorbereiten. Während viele Belege dazu unten (Kap. 8) aufgeführt werden, verdienen einige allgemeine Züge aus den beiden Predigten mit dem Endzeitbuch schon jetzt verglichen zu werden.

In Narsais *mēmrā* „Über die kommende Welt“[178] wird ein Ablauf geschildert vom Auftreten Satans als Antichrist, über den Kampf Elias, die allgemeine Auferstehung und Erneuerung der Welt und das Weltgericht, bis zum Heil der ewigen Ruhe. Zudem werden scheinbar beiläufige, aber doch sehr exakte Überlegungen über die Natur der Dinge angestellt, wie das Verhältnis der zeitlichen und der kommenden Welt zueinander, ferner die Leiblichkeit der Auferstehung und den Zusammenhang von Gottesgericht und Selbstgericht. Das reflektierende Ich wird immer wieder ausgesprochen, am Ende auch das theologische Studium betont, das der Niederschrift vorausging. In den letzten Passagen wird gefolgert, dass, wer dies alles erkennt, beherrscht leben wird, und es wird vor den Folgen des ungereinigten Seelenzustands gewarnt. Im *mēmrā* „Über das Kommen des Antichrists“[179] wechseln wiederum Darstellung und Reflexion, diesmal über das Wesen Satans bzw. des Antichrists, dessen Überwindung durch den geistlichen Kampf Elias, das göttliche Gericht über Satan und die befreite menschliche Natur. Auch hier

Jakobs vgl. die Übersicht bei DALEY, ebd., über die Beiträge von PEETERS, KRÜGER, JANSMA und CHESNUT.

174 Neuerdings von ISABELLE ISEBAERT-CAUUET übersetzt: dies., Jacques. Zu dessen Eschatologie s. GUINAN, Eschatology.

175 Die Endzeithomilien Jakobs behandeln einige ganz zentrale Themen Narsais und Šuḇḥālmārans nicht, obwohl sie in manchen Details übereinstimmen: So bei der Selbstanklage des Menschen im Gericht (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 25, S. 31), bei der Unkenntnis von „Tag und Stunde“ und den durchgängigen Warnungen vor dem Gericht (ebd. S. 33, S. 117f, S. 123f) oder in der Aufnahme der Brautmystik (ebd. S. 166–77, sowie der Hymnus bei LAVENANT, Jacques). Jakob fokussiert ansonsten auf den Tag des Herrn, die kosmischen Verwandlungen und das Gericht (ISEBAERT-CAUUET, a. a. O., passim). Erstaunlicherweise fehlt bei ihm die Psychologisierung der Gehenna. Und völlig, selbst in seinen vier Elia-Homilien (BEDJAN, Homiliae), fehlen der Antichristmythos und der endzeitliche Elia.

176 Philoxenos äußert sich wie Jakob Sar. kritisch gegenüber Stephan bar Sudaili, indem er sagt, „dass diese Vereinigung Gottes mit seiner Schöpfung niemals den Grad einer vollkommenen personalen Identität erreichen wird“ (DALEY, Eschatologie, S. 219). Er behandelt ebenfalls nicht den wiederkehrenden Elia.

177 PINGGÉRA, Hierotheos, S. 197.

178 MINGANA, Narsai II, S. 1–28 (“23. Memra”).

179 British Museum MS Oriental 9396c, fol. 63b – 77a (“35. Memra”).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

schließt sich ein paränetischer Teil an, der – in Anlehnung an die Sprache, mit welcher Elias Vorgehen schon beschrieben wurde – zur Bereitschaft zum Kampf gegen Satan ermahnt bzw. vor dessen Angriff warnt. Beide *mēmrē* sind also deutlich asketisch geprägt, in der Art, wie es schon beschrieben wurde (7.2. c).

In den genannten formalen Merkmalen ist Šuḇḥālmārans Text vergleichbar: im Wechsel von Darstellung und Reflexion, mit abschließender endzeitlich orientierter Paränese und in seiner (wenn auch nicht ganz so starken) asketischen Prägung. Dazu kommen etliche motivliche Übereinstimmungen etwa beim Gerichtsthema und beim Ende des Antichrists, sowie der Rolle Elias dabei, wie sich in Kap. 8 zeigen wird. Abweichend ist vor allem die Prosaform gegenüber Narsais gewohntem Metrum, ferner die gliedernden Doxologien (vgl. oben 6.1. c), sowie die direkte Anrede der Adressaten im letzten Kapitel (vgl. oben 7.1).

Abgesehen davon soll nun der liturgische Zusammenhang untersucht werden, um zu erfahren, inwiefern es für diese Themen Narsais und Šuḇḥālmārans einen abgrenzbaren Sitz im Leben gibt. Beide Predigten Narsais werden von ALPHONSE MINGANA in seiner Übersicht der Homilien Narsais[180] aufgelistet, und beide fallen laut ihres Prologs in das Septenarium des Elia[181]. Damit ist die siebte von neun solcher Wochenreihen (*šaḇōʿē*) des ostsyrischen kirchlichen Jahreskreises (*ḥuḏrā*) gemeint; ein *šāḇōʿā* kann jeweils bis zu sieben Wochen dauern. In dieses Septenarium des Elia, das etwa mit unserem Monat September zusammenfällt, kommt das Elia-Gedenken zu liegen[182]; in seinem Zentrum steht das Fest des Heiligen Kreuzes am 13. September[183].

Um die entsprechende liturgische Situation des 7. Jh.s zu rekonstruieren, geht man am besten von der späteren Zeit aus. In der heutigen Kirche des Ostens behandelt der *šāḇōʿā* des Elia thematisch „la fin du monde et la parousie du Seigneur“, „le rôle du prophète Élie, envoyé par le Christ pour combattre Satan“ und „l'apparition de la croix dans le ciel avant l'apparition du Christ lui-même“[184]. „En effet, avant la manifestation du Christ, Élie viendra et disputera avec le fils de

180 MINGANA, Narsai, Bd.e 1 und 2. Gemeint sind, nach MINGANAS Zählung, die *mēmrē* 51 „Über das Kommen des Antichrists und die Offenbarung unsres Herrn“ und 52 „Über die Offenbarung unseres Herrn und über den Gang der kommenden Welt“. Letztere ist bei MINGANA, Narsai II, als Nr. 23 auf Syrisch abgedruckt.

181 Dass MINGANAS *mēmrā* 23 an „1. dominica Eliae“ zu predigen sei, geht nur aus MINGANAS Übersicht, ebd. am Ende des Bandes, hervor. Nr. 51 liegt nur handschriftlich vor; hier British Museum MS Oriental 9396c, fol. 63b – 77a, als Nr. 35. Sie bezieht sich selbst ausdrücklich auf den „Sonntag zu Beginn des Fastens des Mar Elia“. Die weiteren Homilien Narsais, die von GIGNOUX, Doctrines, ausgewertet werden, sind anderen Terminen des Festkreises zugeordnet.

182 Der Elia-Gedenktag selbst ist heute der „7^{e} vendredi d'Elie“; nach FIEY, Sanctoral, S. 48f nur in den jüngeren Handschriften nach Alqōš 1732 belegt, was aber ein hohes Alter nicht ausschließe.

183 Diverse Zitate aus den Liturgien zu diesem Fest, allerdings keine davon mit einem herabkommenden Kreuz am Ende der Zeit, gibt BADGER, Nestorians, S. 132–36.

184 TEULE, Assyro-Chaldéens, S. 132.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

la perdition mettant á nu son erreur. Ensuite apparaîtra la sainte Croix"[185]. Sowohl was den Termin, als auch was diese Inhalte betrifft, handelt es sich um eine Besonderheit der Kirche des Ostens; in den anderen orientalischen Kirchen, einschließlich der westsyrischen, tritt Elia in der Liturgie nicht als der wiederkommende Vorläufer Christi auf und wird auch zu einem anderen Zeitpunkt verehrt[186]. Allerdings fällt auf, dass im Lektionar genau die apokalyptischen Texte Mt 24 par (oder wenigstens Mt 24,30–35 zur Kreuzeserscheinung) und 2Thess 2,1–12 heute fehlen, obwohl der übrige Text von 2Thess vollständig gelesen wird[187]. Der fehlende Thessalonicherabschnitt wird einzig in einem der ältesten Manuskripte zu den Epistellesungen, das dem 8./9. Jh. zugerechnet wird, als Alternativlesung des Septenariums vorgeschlagen[188]. Dies spricht für eine schon frühe Entfernung aus den Proprien. Als Fastenzeit spielt der Elia-*šāḇōʿā* heute keine Rolle mehr. Seine Bedeutung ist also ebenso zurückgegangen[189] wie die die Rolle, die Apokalyptik ursprünglich darin gespielt hat. Wenn nun der endzeitliche Kampf Elias dennoch bis heute bei den Ostsyrern zu finden ist, muss die Tradition aus alter Zeit stammen. Narsais Homilie, die sich als Auslegung zu 2Thess 2 anbietet, wurde noch im 14. Jh. zu Beginn des Eliafastens verwendet, wie die Existenz der Handschrift selbst beweist[190].

Kennt nun bereits Šuḇḥālmāran Elia-Sonntage und ein Elia-Fasten, bei denen Elia-Predigten verankert sind? Seit welcher Zeit kann ein „Sitz im Leben" der Elia-Antichrist-Eschatologie innerhalb des Gottesdienstes der ostsyrischen Kirche plau-

185 MATEOS, Lelya-Sapra, S. 274. Aus dem Zitat wird die Reihenfolge abgeleitet, wonach der erste Elia-Sonntag vor dem Kreuzesfest liegen muss.

186 POIROT, Élie, S. 535–44: ein Elia-Festtag fehlt heute im Westen, liegt in Byzanz auf dem 20. Juli und lag nur bei den Kopten im September (12. September; heute 1. Januar). Wo an Elia gedacht wird (auch in der Karwoche, und allgemein in der Anaphora), geht es in allen Kirchen um sein Opfer gegenüber den Baalspriestern, um sein asketisches Vorbild und um seine Entrückung, welche die Himmelfahrt präfiguriert. Wenn nun ausgerechnet die Kirche des Ostens Elia die eschatologische Rolle Elias so betont, lässt das zunächst an einen Einfluss des mesopotamischen Judentums denken; ausschlaggebend dürften aber bereits die Gedanken Theodorets sein (s. o. 7.3 c und u. 8.3 b zu Elia).

187 MACLEAN, Daily Offices, biblischer Index S. 284–90. Es fehlt im späten 19. Jh. wirklich nur 2Thess 2, 1–12; die übrigen Kapitel des 2Thess erscheinen im Elia-*šaḇōʿā*. Auch von der „kleinen Apokalypse" Mt par Lk werden nur die paränetischen Teile Mt 24,45–25,24 gelesen, und zwar am Gedenktag des Mār Aḇā im Januar/Febuar.

188 KANNOOKADAN, Lectionary, S. 57–60; zum hier „UM9" und „Nr. 13" genannten Ms. „Leningrad XXI", welches die alternative Lesung vorschlägt, ebd. S. 13, S. 28, und S. 57.

189 Während BADGER, Nestorians, S. 187f für die erste Hälfte des 19. Jh.s noch berichtet, dass das Elia-Fasten wesentlich weniger verbindlich ist als andere Fastenzeiten, spielt es nach TEULE, Assyro-Chaldéens, S. 133, heute praktisch keine Rolle mehr. Man beachte, dass auch KANNOOKADAN, Lectionary, S. 205–7 als Themen der „Period of Elijah, Cross and Moses" nur noch Reich Gottes und Kirche angibt, ohne überhaupt auf Elia einzugehen.

190 Aus dem 14. Jh. stammt das älteste bekannte Ms. mit Narsais 51. *mēmrā*: s. MACOMBER, Manuscripts, S. 302 und 282). Der Rückgang der Tradition bietet sich dann als Grund an, warum MINGANA 1905 (s. o.) Narsais Predigt mit Bezug zu 2Thess 2,1–12 zwar kannte, aber nicht in seine Edition aufnahm. Sie war demnach nicht mehr wie die anderen Predigten für die Praxis des Kirchenjahrs verwendbar.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sibel rekonstruiert werden? Die genannten Proprien galten in dieser Form Anfang des 7. Jh.s noch nicht. Das heute benutzte Proprienbuch (*ḥuḏrā*, genauer Zyklus der variablen Festtage) der Ostsyrer, welches bei ʿAḇdīšōʿ bar Brīḵā (gest. 1318) überliefert ist und zuletzt 1250 revidiert worden sein will, wurde laut ʿAbdīšōʿ erstmals vom Katholikos-Patriarchen Īšōʿyaʰḇ III. (reg. 649–59) redigiert[191]. Sein Lektionar bezeichnet sich bis heute als Tradition des „Oberen Klosters", in welchem er sie erarbeitet hat[192].

Rudimentärer ist der Festzyklus vor dem 7. Jh.: In der von FRANCIS C. BURKITTS veröffentlichten lückenhaften Aufstellung der wohl im 6. Jh. gebräuchlichen Lesungen finden sich v. a. nur der Weihnachts-, Fasten- und Osterkreis ähnlich wie sonst in den östlichen Kirchen; es findet sich aber schon ein Kreuzesfest am 7. Mai[193]. Dieses war ursprünglich, schon im 4. Jh., in Jerusalem entstanden aufgrund einer Vision Kyrills von Jerusalem, der ein Kreuz in den Wolken kommen sah. Der Jerusalemer Festkalender strahlte bis nach Edessa aus[194]. Hier wurden auch die Verse Mt 24,30–35 „Und dann wird erscheinen das Zeichen des Menschensohns am Himmel" (also das Kreuz[195]) zur Lesung verwendet. Die Ostsyrer erweiterten die Lesung dieses Tages auf fast das ganze Kapitel Mt 24[196] und apokalyptisierten dadurch den Tag der Kreuzerscheinung. Von Bedeutung ist nun, dass es in Jerusalem am 13. September das Kirchweihfest der Grabeskirche (Anastasis) gab (und gibt), welchem noch achttägige Feierlichkeiten folgten, die an die „Heilige Woche" vor Ostern angelehnt waren. Die Lesungen des Festes sind für uns nicht von Bedeutung, wohl aber die Tatsache, dass am zweiten Tag der Kirchweihwoche der Bevölkerung das „ehrwürdige, lebensspendende und heilige Kreuz" gezeigt wurde[197]. Dies wiederum vermutlich, weil – nach dem Reisebericht der Egeria – die Kirchweihe mit der Auffindung des Kreuzes verbunden ist[198]. Wenn im

191 Erstbericht von BADGER, Nestorians, S. 22. BADGER kann Īšōʿyaʰḇ III. noch nicht historisch einordnen. Den Redaktionsprozess beschreibt MACOMBER, Lectionary, S. 487f, 512–516.

192 Es gibt außerdem die Systeme der Mossul-Region, der Kathedrale von Kōḵē, und von Bēṯ Aḇē, dem Kloster, aus dem Īšōʿyaʰḇ hervorgegangen war. Auch dort befinden sich keine Lesungen aus den „apokalyptischen" Teilen aus Mt und 2Thess (KANNOOKADAN, Lectionary, S. 119–22).

193 BURKITT, Lectionary System, bes. S. 23 zum 7. Mai. Es kannte also das frühe syrische Lektionar (hier frühestens Ende des 5. Jh.s) offenbar noch keinen Elia-*šāḇōʿā*.

194 Vgl. die Edition und Rekonstruktion des einflussreichen Jerusalemer Festkalenders und Lektionars bei RENOUX, Codex Arménien. Hier (Bd. I, S. 118f) zur Abhängigkeit des Edessenischen Lektionars vom Jerusalemer und (ebd. S. 182–87) zur Entwicklung des Jerusalemer Lektionars im Lauf des 5. Jh.'s, die sich in den Übersetzugen widerspiegelt.

195 Diese Gleichsetzung etwa bei Šuḇḥālmāran, sowie Īšōʿdāḏ von Merw zur Schultradition (GIBSON, Commentaries I, S. 93 engl./Bd. II, S. *wnq* syr.); s. u. zur Eliatradition Kap. 8.3 (b).

196 KANNOOKADAN, Lectionary, S. 152. In Jerusalem wurde ursprünglich am 7. Mai Mt 24,30–35 verlesen (RENOUX, Codex Armenien II, S. 333), Mt 24–25 dagegen am Dienstag der Karwoche (ebd. S. 263, in einer Tradition, wie bei Šuḇḥālmāran, erst ab Mt 24,3, also der eigentlichen „Apokalypse").

197 RENOUX, Codex Arménien I, S. 187 mit Bd. II, S. 162 und 360–63 (arm./frz.). Das gilt für die Spätform des Lektionars, aber auch bereits für den Reisebericht der Egeria.

198 Egeria (um 380, auch Aetheria oder Silvia) spricht, den damaligen Verhältnissen entsprechend, von den zwei Kirchen Anastasis und Golgotha, dem Ort der Auffindung (Kap. 48,1:

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Westen die Kreuzauffindung mit der Kreuzerscheinung des 7. Mai verbunden wurde, scheint dies ausweislich des Egeriaberichts sekundär zu sein[199].

Anfang des 7. Jh.s wurde, wohl zuerst in Konstantinopel, das Fest der Kreuzeserhöhung am 14. September etabliert, und zwar im Zusammenhang mit der Entführung (614) oder der Rückgewinnung (630) der Kreuzesreliquie. Als solches hat das Fest auch nach Ost und West ausgestrahlt[200]. Der Termin dürfte sich mit der Jerusalemer Kirchweihtradition erklären lassen, weil dort das Kreuz an diesem Tag ja schon immer präsentiert wurde, was nun entweder unmöglich geworden war (614) oder neu installiert werden konnte (630). Anschließend konnte die Bezeichnung „Kreuzerhöhung", wenn sie überhaupt neu war, von den Ostsyrern übernommen werden, wenn sich auch der Termin um einen Tag unterscheidet. Die Einführung bzw. Neugestaltung dürfte am leichtesten mit den Kontakten zu Heraklios um 630 zu erklären sein und wäre entsprechend spät zu datieren. Wir erkennen auch, dass hier die *šāḇōʿā*-Anordnung sehr bewusst und selbständig gestaltet wurde, indem der 13. September nun ganz für das Kreuz reserviert wurde und auch das Proprium des 7. Mai mit der Lesung von Mt 24 hierher gezogen wurde[201], während die Kirchweihe einem nachfolgenden *šāḇōʿā* zugeordnet wurde.

Mit den Quellen zu den Festen des Kirchenjahrs geht eine Literatur einher, die sich mit den Gegenständen dieser Feste beschäftigt. Gerade die Schule von Nisibis hatte sich im 6. Jh. in den so genannten *causae* (*ʿellāṭā*) mit dem Epiphanias- und dann dem Osterfestkreis beschäftigt. Ab Anfang des 7. Jh.s traten erste Auslegungen zu entfernteren Festen hinzu, u. a. auch eine verlorene *causa* des Ḥnānā zum Fest der Kreuzauffindung[202]. Deren Kenntnis wäre für unseren Sachverhalt höchst

---

HERAEUS, Aetheriae peregrinatio, S. 74). Das zeigt, dass die Ostsyrer den ursprünglichen „Sinn" des 13./14. September immer beibehalten haben (s. u. Anm. 201).

199 BORGEHAMMAR, Accounts, S. 149–52: Kreuzesauffindung am 3. oder 7. Mai.

200 BORGEHAMMAR, Accounts, S. 149–52, spricht für die Datierung des erstmaligen Begehens am 14. Sept. 614 wegen des Berichts des Chronikon Paschale, und zwar als Bittritual nach Verlust der Kreuzesreliquie an die Perser. Andere (ebd.) denken an das Jahr 629 und ein Dankritual nach Wiedergewinnung derselben. Sinnvollerweise ist hier aber das Jahr 630 einzusetzen, falls wir davon ausgehen können, dass das Kreuz erst Ende 629 restituiert wurde (s. o. 4.2 c). Ebd. auch die Annahme, dass das Fest im *Westen* am 14. Sept. erst langsam zugewachsen sei, wo es das Fest der Kreuzesauffindung im Mai schon gab.

201 Nach MAC LEAN, Daily Offices, S. 279 Anm., feiern die Ostsyrer am 13. September nur die Kreuzauffindung; also nicht seine Erhöhung im Sinne wie in Konstantinopel. Das würde nicht gänzlich verwundern, kommen doch sowohl dem Verlust als auch der Rückgabe der Reliquie aus persischer Perspektive eine ganz andere Bedeutung zu: was für Konstantinopel verloren war, wurde von Yazdīn als hervorragendem Vertreter der Kirche des Ostens anscheinend sogar feierlich deponiert (CHRISTENSEN, Iran, S. 451 nach der Chronik GUIDIS).

202 BAUMSTARK, Geschichte, S. 121 zu Thomas von Edessa (Weihnachten und Epiphanias), S. 122 zu Qiyōrē von Edessa (Passion, Ostern, Pfingsten), S. 127 Ḥnānā von Adiabene (u. a. Palmsonntag und Fest der Kreuzauffindung); S. 138 Bāḇai (wie Ḥnānā, und insgesamt ein Buch zu den Heiligentagen des Jahres). Die *causae* zur Kreuzauffindung scheinen verloren, während die Schriften Ḥnānās zum Palmsonntag und Goldenen Freitag bei Mōšē bar Kēfā überliefert sind (COAKLEY, bar Kepha, S. 302 mit Anm. 8). Zur Gattung auch HAINTHALER, Schulen, S. 178–83.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

interessant, weil ihre Entstehung zeitlich kurz vor der *šāḇōʿā*-Reform, vor dem konstantinopolitanischen Kreuzerhöhungsfest und vor dem Endzeitbuch stehen dürfte. Konnte mit dem 13. September die Elia-Thematik bei den Ostsyrern schon Anfang des 7. Jh.s verknüpft sein, wie es bei Īšōʿyaʰb III. dann sicher der Fall war? Elia ist in den früheren Traditionen nicht zu diesem Fest genannt; ein Eliafest am 14. Juni im frühen Jerusalem ist von ihm getrennt[203]. Dennoch ist sachlich eine Verknüpfung in den beiden Eliapredigten Narsais hergestellt[204], die sich auch auf Mt 24 und 2Thess 2 beziehen; in anderem Zusammenhang hatte auch schon Theodoret Elia mit der Wiederkunft Christi verknüpft, zu welcher nach Mt 24,30–35 immer auch sein „Zeichen" des Kreuz gehört. Ferner ist es beachtlich, dass, wie wir sahen, dieselbe Lesung bei den Ostsyrern im Zusammenhang des 7. Mai zur Lesung des ganzen Mt 24 ausgeweitet werden konnte. Aktueller konnte diese Verbindung von Kreuz und Wiederkunft werden, als durch die Eroberung Jerusalems und den Raub der Kreuzesreliquie 614 apokalyptische Erwartungen aufgekommen sind (s. o. 5.4).

So darf die These aufgestellt werden, dass zwar der Elia-Kreuz-*šāḇōʿā* in der jetzigen Form erst Mitte des 7. Jh.s durch Īšōʿyaʰḇ III. geformt worden ist, dass aber eine gewisse liturgische Verortung des Zusammenhangs Elia-Kreuz-Wiederkunft schon vorher bestanden hat, wenn auch unklar ist, ob dies eher auf den Termin vom 7. Mai oder den vom 13. September bezogen war. Ohne vorhergehende Tradition wäre Īšōʿyaʰḇ III. wohl nicht auf den Gedanken gekommen, Elia und Kreuz so eng aufeinander zu beziehen. Ein solche Inspiration wiederum lässt sich am Endzeitbuch selbst ablesen: Es belegt, dass Īšōʿyaʰḇ auch die Verknüpfung von Elia und Disputation nicht selbst herstellte, als er sie in den *šāḇōʿā* einfügte.

7.4 Das Endzeitbuch als Gelegenheitshomilie

Wie ist die Gattung des Endzeitbuchs am sinnvollsten zu bezeichnen? Es ist einerseits klar geworden, dass unser Text der Form nach weder in der Nähe einer Apokalypse (s. o. 7.3 a) noch eines Kommentars (b) anzusiedeln ist. Andererseits ist seine Nähe zu den Homilien Narsais (7.3 d) erkennbar. Zwar besitzt er nicht deren Versmaß – Narsais Texte waren unter anderem deshalb im Versmaß verfasst, damit sie sich leichter zur Unterweisung des Kirchenvolks verbreiten ließen. Aber der narrative Duktus, der mit rationalen Argumenten *und* vielen biblischen Anspielungen sowie einem paränetischen Abschluss versehen ist, lässt sich sehr wohl mit Narsai vergleichen. Jedenfalls kann zunächst gesagt werden, dass uns eine Homilie vorliegt, die eine eschatologischen Skizze beinhaltet und deren Skopus

203 KANNOOKADAN, Lectionary, S. 152.

204 BL Or. 9396, Antichrist, fol. 173a, 174b, 175b wird die triumphale Herabkunft des Kreuzes, welches das Ende des Antichrists einläutet, geschildert; vorher im Text war der Kampf Elias zentral gewesen. Genauso, aber verkürzt, MINGANA Narsai II, 23. *mēmrā*, S. 2 (das Kreuz) und 4 (Elia).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sicher nicht nur polemischer (so LANE), sondern noch mehr deutender, erbaulicher und paränetischer Natur ist, wie sich im Weiteren zeigen wird.

Sitz im Leben einer Homilie ist der Gottesdienst. Wenn aus dem Text indirekt hervorgeht, dass er zur Verbreitung an ein räumlich entferntes Publikum verschriftlicht wurde (s. o. 7.1), widerspricht das dem nicht: Die Predigt eines Metropoliten kann ohne weiteres für die Verlesung in den Gottesdiensten der Kirchenprovinz verfasst worden sein. Sie erhält so den Charakter einer enzyklischen Predigt. In der Weise, wie hier die Adressaten angesprochen sind, liegt auch ein wichtiger Unterschied zu Narsai, der bei allgemeinen Anredeformen bleibt[205]. Damit ergibt sich aber ein unterschiedlicher Sitz im Leben, auch wenn es sich immer um den Gottesdienst handelt. Bei Narsai haben wir es eher mit allgemeingültigen Texten zu tun, bei Šuḇḥālmāran mit einem an eine aktuelle Gruppe gerichteten Text.

Wenn oben (7.3 d) ein Sitz im Leben für ostsyrische Elia-Predigten rekonstruiert wurde, dann muss unser Endzeitbuch nicht unbedingt als Predigt des Elia-*šāḇōʿā* geschrieben sein, es *kann* aber durchaus etwa anlässlich des Kreuzesfestes am 7. Mai oder 13. September entstanden sein, da es ausgiebig aus dessen Propriumstext Mt 24 schöpft. Wir kennen nun zumindest den Weg, auf welchem Elia-Antichrist-Predigten Šuḇḥālmāran geläufig waren und ihn prägen konnten. Die Nähe zu Narsais Homilien bei den entsprechenden *topoi* zeigt das. Dafür spricht auch, dass unser Text einem recht vollständigen Plan der eschatologischen Ereignisse folgt, aber auch abschließend die allgemeine Warnung vor dem jüngsten Gericht formuliert. All dies setzt eine gewisse Traditionsbildung voraus, es wäre kaum alles *ad hoc* zu einer bestimmten Gelegenheit gestaltet worden. Es wird sogar die aktuelle Gelegenheit mit Hilfe der vorhandenen Muster gedeutet, was dann auch zu einer gewissen Spannung im Text führt (zusammenfassend s. u. 9.1).

Der mittelbare Anlass der Abfassung ist, unabhängig davon, in den Ereignissen von 612 bis etwa 615 zu suchen. Dies zeigt sich in den in Kap. 5 vorgestellten konkreten Anspielungen. Zweck ist nicht bloß die Auslegung der Eliatradition und auch nicht die Gestaltung eines Kreuzesfestes, sondern die Deutung und Bewältigung aktueller Ereignisse. Dies wiederum belegt eindrucksvoll Šuḇḥālmārans Fragestellung „wie kann man bestehen“ in 6 V,4 oder die Richtigstellung des Bekenntnisses, zu welcher sich der Autor in 6 VII,3–5 veranlasst sieht, und seine Stellungnahme zur apokalyptischen Strömung, die ihm laut 6 II,3 begegnet ist.

Wenn folglich die Textgattung einer enzyklisch verwendbaren Predigt vorliegt, die auf aktuelle Fragestellungen eingeht, dann sollte der Text wohl als „Gelegenheitshomilie“ bezeichnet werden.

205 Egal ob „Du“, „Wir“ oder „Ihr“: vgl. BL Or. 9396, Antichrist, fol. 177a „Lasst uns unsere Seele beherrschen, damit sie nicht im Kampf mit ihm unterliegt“; MINGANA, Narsai II, S. 26 „Kommt, reinigt euch also von den verschiedenen Hässlichkeiten im Feuer unserer Seelen“, „Kommt, lasst uns die Neigung unserer Seelen als Gericht einsetzen“, und S. 27 „Komm, Mensch, sieh deine eigene Natur“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

8 Theologie- und Traditionsgeschichte

In diesem Kapitel wird die theologiegeschichtliche Einordnung vieler *topoi* aus Buch 6 erfolgen. Gotteslehre und Christologie werden gleich zu Beginn behandelt (8.1. und 8.2), nicht nur weil gerade die Christologie eine erste eindeutige konfessionelle Einordnung ermöglicht, sondern weil sie zu den Anliegen des Autors gehört. Es folgen die Themen der Eschatologie (Elia, Antichrist, Jüngster Tag) und eschatologisch-monastische Grenzthemen (Hölle, Heil, Brautmystik). Das Vergleichsmaterial, auf welches zurückgegriffen werden kann, reicht von Quellentexten[1] bis zu eingehenden themenbezogenen Untersuchungen; Überblicksdarstellungen fehlen aber für den syrischen Bereich. Naturgemäß ist hier die Christologie[2] besser bearbeitet als die Eschatologie[3]. Trotz dieser Arbeiten mussten für unsere Zwecke viele Belegstellen zusammengetragen und systematisiert werden, insbesondere für den ostsyrischen Bereich bis ins frühe 7. Jh.

1 Eine Übersicht über auszuwertende Quellen wurde bereits oben in Kap. 7.3. gegeben.

2 Maßgeblich sind hier für uns die Arbeiten Luise Abramowskis zu Nestorios, Theodor, Ḥabib und Bāḇai (Abramowski, Liber; dies., Theologie; dies. Christologie; dies. Martyrios) und auch Gheewargese Chediaths zu Bāḇai (Chediath, Babai). Eine Überblicksdarstellung für die syrischen Kirchen fehlt selbst in der umfangreichen Patristik von Alois Grillmeyer und Theresia Hainthaler.

3 Brian E. Daley (Daley, Eschatologie) konzentriert sich in seinem chronologischen Überblick auf die anthropologische Komponente, also etwa das Schicksal des Individuums nach dem Tod, das Leib-Seele-Problem, die Frage nach endlicher oder ewiger Strafe; die mythologischen Ereignisse und Figuren werden nicht systematisch verfolgt. Der ältere Überblick Oskar Brauns, Eschatologie, bietet eine systematische Darstellung, in welcher unsere Epoche nur einen Ausschnitt bildet. Ferner gibt es Abrisse einzelner uns interessierender Autoren (zu Theodor: Koch, Heilsverwirklichung; zu Narsai: Gignoux, Doctrines). Eine wichtige Geschichte der Antichristtradition hat 1895 Wilhelm Bousset (Bousset, Antichrist) unternommen. Seine These eines mündlich überlieferten feststehenden Antichristmythos spielt heute keine Rolle mehr; die Abhängigkeit der vielen hier versammelten Teilmotive zueinander muss je für sich geprüft werden. Das gilt nach Kowalski, Antichrist, S. 73 schon innerhalb des Neuen Testaments (vgl. den Forschungsüberblick S. 68–73); erst in der Patristik sind nach Wallraff, Antichrist, S. 133, durch „Hypostasierung" die Motive zu der Antichristfigur zusammengewachsen, die heute bekannt ist (dazu kommt die „Historisierung", d. h. die Ansiedelung der Figur in den Verlauf der konkreten Geschichte). Vgl. zur Kritik an Bousset die wichtige Dissertation von Jenks, Origins, sowie Lietaert Peerbolte, Antecedents. Die Überblicke liegen aber alle außerhalb der uns betreffenden Periode; am weistesten kommt uns nur die Darstellung von Christian Bădiliță vor (Bădiliță, Métamorphoses) entgegen, welche Kyrill von Jerusalem (4. Jh.) und Theodoret von Kyrrhos (5. Jh.) einschließt (vgl. auch die Textsammlung von Potestà/Rizzi, L'anticristo, und, obwohl für unseren Zeitraum fast unbedeutend, Alexander, Tradition). Zur lat., gr. und syr. Eliatradition existieren umfangreiche Materialsammlungen von Sr. Éliane Poirot (Poirot, Prophètes; dies., Élie). Allein ihre Überblicke machen schnell klar, dass Elia nur bei den Theologen der Kirche des Ostens als endzeitlicher Prophet wirklich eine Rolle spielt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Es darf vorausgeschickt werden, dass vom Endergebnis her kein allzu weit gesteckter Rahmen behandelt zu werden braucht. Da sich Šuḇḥālmāran als Schüler seiner ostsyrischen Tradition erweist, sind Belege etwa aus Ephrem, Theodor, Theodoret, Chrysostomos, Narsai, Bāḇai und auch der Synodalakten der Kirche des Ostens meist ausreichend. Eine Einordnung der ostsyrischen Eschatologie in die breitere Theologiegeschichte ist nicht Ziel dieser Arbeit. Dennoch werden im Folgenden normalerweise auch ältere, eben auch griechisch schreibende Autoren herangezogen oder auch Ursprünge einer Tradition angemerkt werden, sei es, dass dadurch ein Motiv verständlicher wird, sei es, dass dadurch ein Motiv als Allgemeingut oder aber als Sondergut oder Kontroversthema benannt werden kann.

Im Folgenden sollen also ausgewählte *topoi* bei Šuḇḥālmāran nachgezeichnet und in eine geschichtliche Linie gestellt werden. Es sind dabei nicht nur die Parallelen zu beachten, sondern auch die Auslassungen bzw. die Auswahl, die Šuḇḥālmāran vorgenommen hat. Außerdem müssen die ständig mitschwingenden biblischen Bezüge besprochen werden. Als Reihenfolge der Bearbeitung soll daher gelten: Zunächst werden jeweils die Inhalte bei Šuḇḥālmāran besprochen, meist im direkten Vergleich mit diesen biblischen Bezügen. Erst danach wird jeweils der Zusammenhang zur übrigen Überlieferung untersucht. Dies kann bei kürzeren Abschnitten im selben, wird aber meistens in einem eigenen Unterpunkt geschehen.

8.1 Allgemeine Gotteslehre

Die folgende Übersicht trägt verschiedene Charakteristika von Šuḇḥālmārans Gottesvorstellung zusammen, die im Text keineswegs systematisch und vollständig vorgetragen werden. Es herrscht die für unseren Autor typische Vorgehensweise, wonach einzelne Begriffe sehr verstreut und oft nur einmal im ganzen Text erscheinen. Dennoch sind die Grundbegriffe einer Gotteslehre mehr oder weniger ausreichend vorhanden. Dasselbe kann auch für den anschließenden Abschnitt über die Christologie gesagt werden.

a) Gottes Wesen und Theodizee

Vielfach ist in Buch 6 von den Wesensmerkmalen Gottes die Rede, ohne dass sie dabei Vater, Sohn oder Heiligem Geist zugeordnet wären. Gott ist gelegentlich als der Schöpfer (*bārōyā, ʿāḇōḏā*) benannt, der auch durch die Vorhersehung (*purnāsā, mḏabbrānūṯā*) die Welt zu ihrem Ziel lenkt[4], und der das, was er geschaffen hat,

4 *purnāsā* z. B. Lane, kṯāḇā, S. 186 u. 173; *mdabbrānūṯā* ebd. S. 177 u.180. Für „Schöpfer" vgl. ebd. S. 178; dort auch *mārā ḏa-šrārā w-yāhōḇā ḏ-ḥayyē* (Herr der Wahrheit und Spender des Lebens); *meṣʿāyā rabbā ḏ-ḥayyē* (Großer Mittler des Lebens).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

genauso wieder zunichte werden lassen kann[5]. Zum Wesen Gottes gehören Liebe (*ḥubbā*) und insbesondere Langmut (*maḡraṯ rūḥā*), andererseits Wahrheit (*šrārā*)[6] und Gerechtigkeit (*kīnūṯā, zaddīqūṯā*). Die Liebe ist Triebfeder der Erschaffung wie der Rettung des Menschen[7]. Die Gnade (*ṭāybūṯā*) besteht darin, dass sie durch die Aussicht auf Vergeltung zur Umkehr antreibt, aber gleichzeitig die Strafe klein hält, und Hoffnung auf Rettung gewährt[8] – so wird Gott als entgegenkommender Pädagoge dargestellt[9]. Weitere Theologoumena der Gotteslehre werden von Šuḇḥālmāran in seinem ersten Kapitel unter christologischem Blickwinkel behandelt, seien aber bereits hier angeführt: Das gilt für die Herrlichkeit, die Gott eigen ist, aber in Christus zunächst verborgen ist, oder dafür, dass Gott ewig ist, mächtig ist und Willen hat[10]. Zuletzt ist Gott, was für den Autor in einer Doxologie (IX,9) von existentieller Bedeutung ist, die „wahre Ruhe" des Gläubigen (*nūḥā šarrīrā*, vgl. Hebr 4, 8f)[11].

Vor allem die genannten Eigenschaften „Langmut" und „Gerechtigkeit" führen auf das *Theodizeeproblem*, welches im Text mehrfach behandelt wird, und welchem wie überall implizit die Frage vorausgeht: Warum darf das Böse (bzw. der Böse) wirken, ohne von Gott daran gehindert zu werden? Die Antworten sind vielfältig; am deutlichsten ist die Liste zu Beginn von Kap. VI, die nicht ganz systematisch in sieben Gründe aufzählt, Satan gewähren zu lassen[12]. Diese Liste kann in drei Punkten zusammengefasst werden. Eine große Rolle spielt in ihr erstens die Notwendigkeit des Offenbarwerdens der Bosheit Satans, und zwar im Sinne seiner Überführung. Seine Charakterzüge (Stolz, Hass, Verwegenheit gegen den Schöpfer, Grausamkeit), sein Tun (aufrührerisches Werben) und seine Ziele (hier nur „Erwartung" genannt) werden offenbar. Diese Überführung ermöglicht erst volle Vergeltung – hier liegt ein sehr genaues Gerechtigkeitsverständnis vor: „dass er

5 Lane, kṯāḇā, S. 185: „Und während er – Satan – vernichtet wird, sehen die Engel und die Menschen zu, und verstehen die Stärke des Schöpfers, wie leicht es für ihn ist, in Nichts zu verwandeln, was er geschaffen hat (*la-mhappāḵū l-lā meddem kull d-ʿaḇaḏ*), wenn er wollte".

6 *passim*. Dazu vgl. auch Lane, kṯāḇā, S. 195: „Gott ordnet [die Dinge] nicht durch Täuschung und Betrug; denn den, der uns richtet, führt nichts in die Irre".

7 Lane, kṯāḇā, S. 190f: „Hier zeigt sich die Liebe des Schöpfers zu uns. Zuerst nämlich darin, dass er uns in seiner Güte gemacht hat, und wir vollkommen wurden in unserer Ungerechtigkeit... Eine derartige Liebe zu uns hat er erwiesen, und sie in eigener Person erfüllt, wie es gesagt ist: So hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gibt (Joh 3,16)".

8 Lane, kṯāḇā, S. 192 „Vergeltung geschieht aus der Gnade, die unsere Mutter ist, unter deren Schürze unser Zufluchtsort ist. Wehe dir, Sünder, kehre um und verlasse dich nicht auf sie, auch dieses Hundertstel ist bitter und sehr hart, und bleibt ohne Ausweg". Dazu ebd. S. 193: „Unter den Flügeln Deiner Güte werden die Schliche meines Wesens (*qnōmā*) verborgen sein".

9 Lane, kṯāḇā, S. 196: „Ehre sei diesem Finger voll Gnade, der in der ganzen Erziehung (*mardū*) die Drohungen viel sein lässt, aber die Strafen klein... Durch Deine Güte ist unsere Hoffnung fest".

10 Lane, kṯāḇā, S. 168: „Wenn ich in meiner Herrlichkeit zu sehen wäre, wer könnte meinem herrlichen Licht standhalten"; S. 169: „damit sie (scil. die Gemeinde) die starke Macht seiner (scil. göttlichen) Natur wahrnehmen konnte, die schon seit Ewigkeit war".

11 Lane, kṯāḇā, S. 188.

12 Das Folgende bei Lane, kṯāḇā, S. 177.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

seine ganze Bosheit vollende, damit die volle Vergeltung seiner Quälerei geschehe“ (so das „Credo“ Elias)[13].

Eine zweite Rolle spielt, dass durch das Unrecht die „Kinder der Wahrheit“ die Möglichkeit erhalten, geprüft, vollendet und gekrönt zu werden, d. h. sie können sich durch die Anschläge Satans bewähren. Ein ähnlicher Gedanke war bereits im Anschluss an das „pseudoclementinische“ Fragment geäußert worden (s. o. 6.2), wo die „Krönung“ durch den Tyrannen als die höchste Stufe des Martyriums aufgefasst worden war.

Drittens ist die Langmut Gottes angesprochen. Das Nichteingreifen Gottes bedeutet auch, „dass die Langmut unseres Schöpfers gegenüber Geistern und sündigen Menschen offenbar werde“[14]. Hierzu finden sich in anderen Kapiteln Ergänzungen:

> „Also soll nun jeder Mensch, je nachdem wie er ist und wie er es weiß, denken, dass er morgen stirbt. Und dass er heute [am Leben] bleibt, weil es ihm freigestellt ist umzukehren“. – „Ehre der Langmut deiner Güte, Gott der Wahrheit, unser milder Schöpfer! Denn du lässt auch die Bösen ihrer bösen Begierde folgen … Ehre sei Deiner Vorhersehung!“[15]

Zusammengenommen bedeutet das also, dass die Frist großzügig bemessen wird, in welcher Dämonen und Sünder (theoretisch) zum Guten umkehren könnten. Wenn zwar unser Autor nicht zu glauben scheint, dass der *Verdorbene* als der Böse schlechthin je umkehren würde[16], so wertet er es doch als Güte Gottes, dass die Möglichkeit gegeben ist. So wird gerade an Satan die Gottesgerechtigkeit erwiesen: Während seiner Machtentfaltung zeigt sich die Güte, doch in seiner Vergeltung am Ende die Gerechtigkeit:

> „Dieser stand seit Anbeginn gegen seinen Schöpfer. Denn an ihm wird die Gerechtigkeit die Kraft der göttlichen Geduld und Milde erweisen. Und er wird ohne Entschuldigung sein beim Fällen seines Urteils“[17].

Schließlich weist oben genannte Liste aus Kap. VI darauf hin – was keinen echten Grund für das Zugelassensein Satans darstellt –, dass Gott dafür sorgt, dass die Entfaltung des Bösen eingeschränkt bleibt. Dies war schon an dem zentralen Pauluszitat 2Thess 2,3–8 demonstriert worden (II,1):

> „Das Geheimnis des Unrechts hat bereits begonnen zu wirken. Und erst wenn das, was jetzt zurückhält (*ʾaḥīḏ*), aus unserer Mitte entfernt sein wird – das sind Vorsorge, Führung, Zügelung durch das göttliche Erbarmen, welches bis zum festgesetzten Ende bleibt … – erst dann wird die Freigabe

13 Lane, kṯāḇā, S. 177.
14 Lane, kṯāḇā, S. 177.
15 Lane, kṯāḇā, S. 195 u. 173; vgl. ebd. S. 177: „Und die Langmut unseres Schöpfers gegenüber Geistern und sündigen Menschen wird offenbar werden“.
16 S. u. S. 276, „Antichrist, der personifizierte Böse“.
17 Lane, kṯāḇā, S. 181.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> (*meštabbqānūṯā*) erfolgen, und der Gesetzlose offenbar werden: der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens."[18]

Nicht nur der Beginn, auch das Ende der eschatologischen Entfaltung Satans ist von Gott beschränkt, wie wiederum die Dreijahresfrist am Ende des „pseudo-clementinischen" Fragments zeigt.

Ein ganz anderer Gedanke Šuḇḥālmārans vom Ende seines Endzeitbuchs sei schließlich erwähnt, der mit Satan nichts zu tun hat: Selbst noch die Existenz der *šyōl*, als der unerbittlichen Konsequenz der Sünde, wertet er als Güte, da das Wissen um sie zur Umkehr lenkt:

> „Jedoch ist auch dies das gute Werk dessen, der uns nicht wünscht, dass wir in unseren Sünden sterben, sondern umkehren und vor ihm leben (vgl. Ez 33,11). Und obwohl seine Gerechtigkeit... alle unsere Taten hier verbirgt, klagt sie uns von Anfang an und fortdauernd an und versetzt uns in Schrecken, heimlich und öffentlich, in unseren Herzen und auf unseren Lippen."[19]

b) Trinität

Wo in Buch 6 von der *Dreieinigkeit* Gottes die Rede ist, wird sie sowohl formal benannt, als auch in der Beziehung der Personen untereinander dargestellt. Elia sagt in seiner Unterweisung (VII,4):

> „So haben wir, die Kinder des göttlichen Geheimnisses, verstanden, dass die Gottheit eine heilige Trinität ist, drei gleichwertige und ungetrennte Hypostasen (*qnōmē*), deren keine die ältere ist oder jüngere, die größere oder kleinere, die erste oder letzte. Genannt werden sie jedoch in einer geordneten Reihenfolge: Der Vater ist derjenige, der von Ewigkeit angebetet wird. Und der Sohn derjenige, der mit ihm und bei ihm verborgen ist, unsichtbar seit den ersten Zeiten um der Schwachheit willen. Und der Heilige Geist ist derjenige, der vom Gesetz und den Propheten bezeugt wird. Durch ihn haben auch die Propheten und die Apostel geredet über die ersten und die letzten Dinge."[20]

Als ein biblischer Bezug für die Dreieinigkeit Gottes wird schon Kap. I, im Rahmen des ersten Kommens Christi, ein Pauluszitat eingeführt, woran, mit einem Matthäuszitat, auch indirekt die Notwendigkeit der Erkenntnis der „Vielfalt" in Gott gefügt wird: Sie ist Voraussetzung dafür, in Jesus den Sohn Gottes, und durch ihn wiederum Gott den Vater überhaupt zu erkennen:

---

18 LANE, kṯāḇā, S. 170f: Zitiert sind hier 2Thess 2,7.8a.3b; die Auslegung, was denn das „Zurückhaltende" sei, ist vom Verfasser, und folgt den Antiochenern, wie unten (Kap. 8.5 b) näher zu zeigen ist.

19 LANE, kṯāḇā, S. 194.

20 LANE, kṯāḇā, S. 180. Vgl. schon kurz davor über Elia (VII,3): „Und er legt [Dinge] dar über die Personen der Trinität".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Durch die Gemeinde wird die Weisheit Gottes in ihrer ganzen Vielfalt kund getan den Mächten und Gewalten im Himmel (Eph 3,10). Weisheit, das ist die Erkenntnis der Gottheit. Vielfalt, [das ist] die Erkenntnis ihrer Hypostasen (*qnōmē*). Denn niemand erkennt den Sohn außer der Vater. Und auch den Vater erkennt niemand außer der Sohn, und der, dem der Sohn es offenbaren will (Mt 11,27)“[21].

Das Zusammenwirken von Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist wird in der Taufszene demonstriert. Der Vater bestätigt seinen Sohn und gibt ihm seinen Geist. Der Sohn unterzieht sich der Taufe als dem Mittel der Versöhnung mit seiner „Braut“, und schenkt ihr darin wiederum den Geist:

> „Und er (Jesus) senkte sein Haupt vor seinem Diener (Johannes) und stieg hinunter in die Wasser der Versöhnung, in dem seine Braut rein und sauber gemacht wurde. Und davon empfing sie freudvolle Versöhnung und den Kelch der Vorbereitung. Und er legte auf sie als Brautgabe die Gabe des Heiligen Geistes. Der Vater aber, um der Schwachheit der Braut willen, und um die Worte des Brautführers zu bekräftigen, ließ seine Stimme aus der Höhe hören: Dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen (Mt 3,17). Mit der Stimme des Vaters erschien wiederum der Heilige Geist in Gestalt einer Taube, ließ sich auf seinem Haupt nieder und blieb auf ihm.“[22]

Dass der Sohn den Heiligen Geist den Jüngern gab, wird andernorts auch direkt ausgesprochen; durch diesen wirken sie dann selbst in Verkündigung und Wundertaten[23]. Es werden keine typischen „Werke“ den einzelnen *qnōmē* zugeordnet, außer dass es dem Sohn vorbehalten bleibt, sich in einem *parṣōpā* mit Jesus als der Zierde der Menschheit zu vereinen, und als solcher auch Retter und Richter zu sein. Davon wird in der Christologie eigens zu sprechen sein[24].

c) Vergleichbarkeit der Gotteslehre

Die bisher angesprochenen Theologoumena bieten für den theologiegeschichtlichen Vergleich nichts Außergewöhnliches. Gott als Pädagogen vorzustellen, ist

---

21 LANE, kṯāḇā, S. 168f. „Weisheit, das ist Erkenntnis Gottes“ zeigt, dass Šuḇḥālmāran die Konstruktion *ḥeḵmṯā īṯāʾh īḏaʿtā ḏ-alāhūṯā* als *Genitivus objektivus* statt *subjektivus* auffasst, so dass es möglich wird, die „Vielfalt“ als Dreifaltigkeit zu verstehen. Dass „in ihrer Vielfalt“ wörtlich als „gefüllt mit Unterscheidungen“ zu übersetzen wäre, erleichtert noch dieses Verständnis.

22 LANE, kṯāḇā, S. 168.

23 LANE, kṯāḇā, S. 180: „Daraufhin sandte er seinen Jüngern den Heiligen Geist, durch den sie alles lehrten, was ihnen befohlen war. Und sie vollbrachten durch ihn Wunder und mächtige Taten zur Bestärkung ihrer Verkündigung“. Vgl. dazu etwa Apg 1,8 und Mt 28,20.

24 S. u. S. 238. Immerhin kann auch Gott Vater in Christus wirksam sein durch seinen Willen, wie dort ebenfalls belegt wird. – Eine besondere Beziehung des Sohns zum Vater zeigt sich dort in der gegenseitigen Liebe, trat aber auch schon zu Tage im genannten gegenseitigen Erkennen, oder in der Sendung des Sohns durch den Vater und der Rückkehr zu ihm: LANE, kṯāḇā, S. 169: „Ich werde zu meinem Vater gehen, der mich gesandt hat“; vgl. Joh. 14,28; 16,5 uvm.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bei den Ostsyrern kein fremder Gedanke[25]. Zur Trinitätstheologie kann einerseits gesagt werden, dass sich die Kirche des Ostens seit 410 dem ökumenische Konzil von Nizäa (325) verbunden fühlte, wenn auch das eigene leicht abgewandelte Bekenntnis „antiochenischen Geist" atmet[26]. Und ab dem 6. Jh. wurde insbesondere das Konzil von Konstantinopel (380/81) mit seiner trinitarischen Formel demonstrativ in die Liturgie aufgenommen, und zwar wie bei den anderen Konfessionen auch[27]. Ziel war sicher, die hergebrachte Rechtgläubigkeit zu demonstrieren. Andererseits entspricht die inhaltliche Trinitätslehre Šuḇḥālmārans dem *drāšā* der persischen Bischöfe von 612 (s. o. 6.4). Dass Gott *einer* ist in seinem Sein (*ūsiyā*) und seiner Natur (*kyānā*), aber *drei* in seinen Hypostasen (*qnōmē*), war nicht strittig zwischen mia- und dyophysitisch gesinnten Syrern, sondern gegen ältere Gegner gerichtet[28]. Das relativiert sich zwar, wenn man bedenkt, dass die christologische Diskussion unweigerlich auf das Trinitätsverständnis zurückwirkt[29]; doch braucht dem hier nicht weiter nachgegangen zu werden, da auch Šuḇḥālmāran die Trinitätsformel nicht im Blick auf diese Fragen diskutiert. Stattdessen bezieht er sich anscheinend auf den an sich veralteten Streit des 4. Jh.s, wenn er die Reihenfolge (*seḏrā*) der trinitarischen Personen so sehr betont und damit offensichtlich eine Rangfolge und Subordination ausschließen will.

---

25 Für Theodor s. KAVVADAS, Rezeption; für Barḥaḏbšabbā von Ḥolwān, s. HAINTHALER, Schulen; allg. s. BECKER, Fear, S. 23f.

26 So BRUNS, Bemerkungen, S. 11. Ebd. S. 10–16 die Analyse, die zeigt, dass eher das Nicänum als das Nicäno-Constantinopolitanum benutzt wurde und mit antiochenischen und rein „persischen" Merkmalen versehen wurde. Dazu gehört etwa die Aufnahme der *tlīṯāyūṯā* (Trinität).

27 Auch hier benutzten aber die Ostsyrer ihre eigene Fassung (BRUNS, Nestorianum, S. 51f; zur bewussten Verbindung dieses Credos mit dem antiochenischen in der Synode von 585 s. 53–55). Zur Rezeptionsgeschichte in der Kirche des Ostens s. BRUNS, Haltung, bes. S. 52 mit dem Hinweis, dass die Hervorhebung der ersten zwei ökumenischen Konzilien bei den Ostsyrern nach 553 auch aus dem Grund wichtig wurde, dass damit dem 5. Konzil, wo die drei Kapitel verurteilt wurden, ein „wahres" Bekenntnis entgegengesetzt werden konnte.

28 So auch LANE, Creed, S. 157: Gegen das Judentum und den Arianismus.

29 Unstrittig ist nur die trinitarische Formel, nicht aber ihre Interpretation. Insofern man dem *qnōmā*-Begriff, der in der Trinitätslehre eine bestimmte Bedeutung hatte, nun auch in der Christologie eine Bedeutung verleiht, besteht die Möglichkeit, dass auch das Trinitätsverständnis sich verschiebt. Das Glaubensbekenntnis der Bischöfe von 612 beinhaltet die Vorstellung, mit Christus sei nur ein bestimmter *qnōmā* der Trinität angesprochen (nämlich das Wort Gottes), und ein bestimmter *qnōmā* unter den Menschen (CHABOT, Synodicon, S. 583). Dies kann sehr leicht so verstanden werden, dass die drei Personen der Trinität sich auf dieselbe Weise unterscheiden wie sich menschliche Personen voneinander unterscheiden. So wird die Trinitätslehre von den nestorianischen Bischöfen nicht verstanden, aber verständlicher Weise mussten sie sich nun gegenüber dem Vorwurf der Quaternität verteidigen (ebd. S. 590). Ähnlich gleichen sich nun die Beschreibungen, wie Christus mit zwei *qnōmē* eins ist, und die Trinität mit drei *qnōmē*: untrennbar, unvermischt etc. (vgl. CHEDIATH, Babai, S. 116 und S. 128f). Und ganz sicher gibt es in der Frage des Leidens Christi Rückwirkungen aus der Christologie auf die Trinitätslehre: die Ostsyrer sprechen hier von der *Teilhabe* aller dreier trinitarischen Personen am Leiden des Menschen Christus in Idiomenkommunikation, während sich Westsyrer und Neuchalzedonier gemeinsam zum *unus ex trinitate passus est* bekennen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Die in unserem Text vielleicht interessantere Thematik der Theodizee kann in dieser Arbeit nicht mit einem Gesamtdurchgang durch die orientalische Theologiegeschichte behandelt werden. Es sollen an dieser Stelle nur einige Hinweise zum Vergleich gegeben werden.

In der Theologie Theodors von Mopsuestia als des Normaltheologen der Kirche des Ostens lässt sich feststellen, dass hier die *Kenntnis* von Gut und Böse als heilsnotwendig ins Zentrum gestellt ist: Erst anhand von erlebtem Leid wird der Mensch das himmlische Heil als ein Gutes begreifen und würdigen können[30]. Das fügt sich in Theodors Konzept eines eher pädagogisch gedachten Heilswegs. Nun muss man aber sagen, dass Šuḇḥālmāran dieses Theodizee-Konzept nicht aufzugreifen scheint[31].

Eher schon findet bei ihm das Konzept der echten Entscheidungsfreiheit, welche Zeit braucht, Anwendung. Dieses ist z. B. bei Bāḇai belegbar:

> „Die Langmut Christi wird sichtbar an den Dämonen, trotzdem sie so freveln, die Menschen verführen, die Heiligen auf jede Art, offen und geheim, bekriegen — trotz alle dem vernichtet er sie nicht, sondern läßt ihnen ihre Freiheit; wenn sie wollen, können sie Buße tun“[32].

Ähnliches hatten wir bei Šuḇḥālmāran beobachtet, wo nicht den Dämonen, aber dem Verdorbenen Zeit gegeben wird umzukehren. Beide Autoren konzentrieren sich auf die Umkehr vom Bösen weg. Eine grundsätzlichere Begründung für die Notwendigkeit der freien Wahl ließe sich in den Pseudoclementinen finden: Hier wird eine echte Entscheidung des Individuums für die Freundschaft mit dem Gottessohn gefordert – sodass eine Welt ohne „Vielfalt und Ungleichheit“ als unmöglich angesehen wird:

---

30 KAVVADAS, Rezeption, Absch. 2, zitiert Theodor (Constitutum Vigilii, Cap. LVIII, ed. O Günther 1895) im Rahmen von dessen Rezeption durch Isaak von Ninive; die Verbindung des Erziehungsgedankens mit der Notwendigkeit der Zwei-Äonen-Schöpfung wird hier als Spezialität Theodors innerhalb der Patristik herausgearbeitet. „Das Erkennen durch Vergleich wird klarer als einzige Möglichkeit der vernunftbegabten Geschöpfe an einer Reihe von Fragmenten aus dem Genesis- und dem Römerbriefkommentar postuliert“. Der Erziehungsgedanke wird bei Theodor wie bei Isaak dahingehend weitergeführt, dass ewige Strafe nicht denkbar ist, wenn Ziel der Schöpfung eben die Erziehung der Vernunftwesen ist (dem Verfasser sei für die Überlassung des Manuskripts noch vor Drucklegung herzlich gedankt).

31 Gleichwohl kennt Šuḇḥālmāran, wie gesagt, den für die Ostsyrer typischen pädagogischen Gedanken (dazu vgl. BECKER, Fear, S. 23f); Gott als barmherziger Lehrer steht hinter seinem abschließenden Bildwort (LANE, kṯāḇā, S. 196): „Ehre sei diesem Finger voll Gnade, der in der ganzen Erziehung die Drohungen viel sein lässt, aber die Strafen klein... Und dessen Schläge nicht einer auf den anderen folgen“. Vgl. auch Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 139): „Die Rechte Christi wird auch seine Hand genannt... die eine gibt, die andere erzieht (*b-mardūṯā*)“. Ähnlich wie Theodor argumentiert aber nur Narsai, der das Zulassen des Antichrists als Weg kennt, Gut und Böse unterscheiden zu lehren (BL Or. 9396, Antichrist, fol. 165a): „Zweierlei lehrt er Engel und Menschen über seine Bosheit: seine Grausamkeit, und die Kraft des Schöpfers, der seine Wut beschränkte“.

32 FRANKENBERG, Euagrius, S. 173.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> "Because God, who, as I have said, wished to prepare friends for His Son, did not wish them to be such as by necessity of nature could not be aught else, but such as should desire of their own choice and will to be good... For there is no credit in being that from which the necessity of your nature does not admit of your changing. Therefore the providence of God has willed that a multitude of men should be born in this world, that those who should choose a good life might be selected from many. And because He foresaw that the present world could not consist except by variety and inequality, He gave to each mind freedom of motions, according to the diversities of present things, and appointed this prince, through his suggestion of those things which run contrary, that the choice of better things might depend upon the exercise of virtue".[33]

Im Gegensatz zu den bisher ausgeführten Zugängen findet sich bei Theodoret die Theodizeefrage im speziell apokalyptischen Zusammenhang. Und es zeigt sich rasch, dass Šuḇḥālmāran hier Theodoret nahe steht. Dies wird dort sichtbar, wo in dessen Auslegung zum Endtyrannen (Dan 7,25) auch das „Zugelassensein" des Antichrists (2Thess 2,3–12) verhandelt wird:

> "La Prévoyance de Dieu consentira à ce que cela arrive et montrera par avance le moment de l'heure où ces maux (se succéderont). Car ‚le pauvre ne sera pas oublié jusqu' à la fin' (Ps 9,19)".[34]

Diesen Sätzen lässt Theodoret seine Zeitberechnung des antichristlichen Wirkens für 3½ Jahre folgen, und die nachfolgende Vernichtung des Antichrists laut 2Thess 2,10. Zum einen wird der Ausgleich für das Böse also darin gefunden, dass der Leidende von Gott nicht vergessen ist und – das impliziert der zitierte Vers Ps 9,19 – am Ende Erlösung finden wird. „Zulassen", zeitliche Begrenzung und letztendliche Vergeltung haben wir auch bei Šuḇḥālmāran festgestellt. Teilweise finden wir das auch bei Bāḇai, der eschatologische Erlösung mit Willensfreiheit und dem pädagogischen Gedanken knapp zusammenfasst: Als Menschen, „die aus ihrem guten Willen kämpfen, bis sie zurecht gebracht sind zum Guten, lernen wir das überfließende Erbarmen unseres Herrn"[35].

Aber zum anderen geht Theodoret weiter zu dem Gedanken, dass das Böse notwendig offenbar werden muss, damit es im Gericht als solches überführt werden kann (auch dies findet sich im Wesentlichen bei Šuḇḥālmāran wieder):

---

33 PsClem R II,4. Anmerkend weist der Übersetzer darauf hin, dass die Lehre vom freien Willen und der Notwendigkeit des Übels ihren Schwerpunkt eher in den Rekognitionen (auch: PsClem R. III,21,6) als in den Homilien (vgl. hier aber PsClem H. XI Kap. 8) einnimmt.

34 BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 480f, Theodoret zu Dan 7,25.

35 FRANKENBERG, Euagrius, S. 175. Ebd. S. 73 zeigt sich, dass Bāḇai auch den Gerechtigkeitsgedanken nicht nur aufnimmt, sondern zu den Wesensmerkmalen der Trinität zählt: Hier – in Gericht und Vorsehung – treten zwei „irdische" Erkenntnisweisen Gottes zur inneren Schauung hinzu, welche sich auf die angebetete *trias*, auf die *asomata* und auf die *somata* richtet. Letztere dreifache Gotteserkenntnis ist zwar die wesentliche; die beiden anderen aber „gehen auf die Handlungsweisen Gottes" in denselben „zurück".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „So erlaubt er also diesem zu kommen, um dadurch dessen Bosheit bloßzustellen und die Bosheit der Juden zu überführen. Er führt aber baldmöglichst ihm den Untergang und den Juden ein Heilmittel herbei. Er schickt nämlich Elia von Thisbe, damit er den Betrug jenes (Antichrists) widerlege und (Gottes) eigene Ankunft ankündige. Darum schickt ihnen Gott das Wirken des Irrtums, dass (wenn) sie seinem Betrug glauben, all jene gerichtet werden, die nicht der Wahrheit geglaubt, sondern dem Unrecht zugestimmt haben“[36].

Die antijüdische Spitze Theodorets fehlt an dieser Stelle bei Šuḇḥālmāran; aber die Argumente nimmt er, wie wir sahen, im Wesentlichen auf: Eine Entscheidung sei erst als echt anzusehen, wenn sich ein Individuum angesichts einer falschen Lehre für die wahre entscheidet – daher muss falscher Lehre Platz in der Weltgeschichte eingeräumt werden. Und es wird vom Gericht als einem Faktum her gedacht: Das Gericht könne nur dann gerecht sein, wenn der Gerichtete wirklich als Böse erwiesen worden ist – auch dazu muss ihm freies Wirken ermöglicht worden sein. Gerade die Wiederholung dieses letzteren Gedankens zeigt, dass Šuḇḥālmāran hier in der von Theodoret repräsentierten Tradition steht[37].

Insofern all diese Gedanken auch Willensfreiheit voraussetzen bzw. auf sie abzielen, sind sie natürlich auch allgemein mit der ostsyrischen Schule vereinbar. Doch schließlich wird Gottes Gerechtigkeit bei Theodoret dadurch hergestellt, dass von der Vorsehung dem zugelassenen Leid auch die Linderung Elias (*remedium*/Heilmittel; bei Šuḇḥālmāran *meṣʿāyā*/Mittler) hinzugegeben wird. Dieser Gedanke sollte sich, wie unten unter „Elia“ näher gezeigt wird, zu einem besonderen Merkmal der ostsyrischen Kirche entwickeln. Er erweist sich hiermit als ein Motiv, das ursprünglich bei Theodoret zu finden war und dann durch Narsai im Osten vermittelt wurde[38]. Šuḇḥālmāran greift also nicht die gesamte Theodizeediskussion auf, sondern beschränkt sich auf die Momente, die ihm im Zusammenhang des Antichrists überliefert wurden.

---

36 SCHULZE, Theodoret, Sp. 530f: *Sic ergo et hunc venire permittit, ut et illius malitiam patefaciat, et Judaeorum malitiam convincat. Affert autem quamprimum huic quidem exitium, Judaeis vero remedium. Mittet enim Eliam Thesbitam, qui et illius fraudem redarguat, et salutarem ejus adventum praenuntiet. Ideo mittet illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut judicentur omnes qui non crediderut veritati, sed consenserunt iniquitati.*

37 Narsai beschränkt sich in diesem Zusammenhang anscheinend auf die Notwendigkeit, dass die Bosheit Satans geschichtlich manifestiert sein muss; der Bezug zum gerechten Gericht und zur Entscheidungsfreiheit ist im Bild vom „Feuerofen der Prüfung“ nur angedeutet in der Passage BL Or. 9396, Antichrist, fol. 165a, welche den „Vorteil“ des Auftretens des Antichrists darstellt.

38 Narsai verknüpft sogar zwei verschiedene Gedanken Theodorets, wenn er Elia und den göttlichen Befehl – die beide das Auftreten des Antichrists eingrenzen – gleichsetzt (BL Or. 9396, Antichrist, fol. 169a): „Der verborgene Wink schränkte ihn ein durch die Begrenzung seines harten Zorns... Aus unserem Geschlecht schickt er seinen Wink, und schränkt seinen Zorn ein... Einen Boten sendet er von uns aus gegen seine Bosheit (d. i. Elia)“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

8.2 Aspekte der Christologie

a) Menschwerdung

Es soll sich hier das konfessionelle Hauptthema der formalen Christologie anschließen, obwohl unser Text auch andere Aspekte der Person Christi nicht vernachlässigt. Mit der Frage, wie Gott und Mensch in Christus eins seien, befassen sich drei Passagen: Vor allem die Ausführungen über das Sterben Christi als Hoffnung für die Sünder; ferner das Credo, womit Elia den Antichristen überwindet; und auch Kap. I mit seinen Ausführungen zur Kondeszendenz und zur Versuchung Christi.

Elias Rede beginnt mit dem irdischen Wirken Jesu (VII,3) und dem Kampf, den dieser gegen den „Tyrannen von alters her" führte (schon I,5 war Christi Kampf gegen Satan in der Wüste beschrieben worden). Darauf folgt:

> „er litt, und wurde gekreuzigt und starb und wurde begraben. Und am dritten Tag erstand er durch die Kraft, die in ihm wohnte. Und er wurde von vielen seiner Jünger gesehen, und er vergewisserte sie der Auferstehung; und nach vierzig Tagen ... fuhr er auf in den Himmel. Daraufhin sandte er seinen Jüngern den Heiligen Geist."[39].

Während sich hier der Einwohnungsgedanke noch auf Gottes Kraft bezieht, findet er sich noch einmal ganz auf die Gottheit bezogen in der sich anschließenden Aussage über die Natur Christi (VII,4). Daran schließt sich die Fortsetzung der Heilsgeschichte bis zu Christi Wiederkunft:

> „Nun über die Person (*parṣōpā*) des Sohnes: Sie ist die Zierde (*šuprā*) unserer Natur (*kyānā*), ein Mensch von uns, Jesus. In ihm wohnt die ganze Gottheit unversehrt (*mšallmānāīṯ*; vgl. Kol 2,9). Und das ist, geordnet (*mestaddar*), der Vater, und der Sohn Jesus Christus, und der Heilige Geist, unvermischt, ungeteilt, ungetrennt (*ḏ-lā bulbāl wa-ḏlā pūršānē w-sāḏōqāyē*). Wie über ihn die Propheten von Alters her gesagt haben, ... ist er der wahre Messias, ihn erwarten wir. Und kein Leben spendendes Gut (*ṭūḇ ... ḏ-beh īṯ l-meḥā*) ist den Menschen gegeben außer von ihm. Und siehe, er ist im Himmel. Und er ist nahe daran zu kommen, wie er versprochen hat (vgl. Apk 22, 20), und er zögert nicht"[40].

Obwohl hier und sonst im ganzen Textkorpus nie von einer göttlichen Natur die Rede ist, sondern nur der „unseren", menschlichen, und obwohl nirgends eine Zweizahl benannt wird, ist klar an eine Zweinaturenlehre zu denken, wenn „die ganze Gottheit unversehrt" als in Christus einwohnend benannt wird. Dies umso mehr, als an anderen Stellen von einer anderen, ewigen und unsterblichen Natur Christi die Rede ist, die sich (scil. als die göttliche) von der menschlichen

39 LANE, kṯāḇā, S. 180.
40 LANE, kṯāḇā, S. 180f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

unterscheidet (s. u.)[41]. Hier ist die Einschätzung LANES zu korrigieren, welcher von einem bewussten Verzicht Šuḇḥālmārans auf die Anwendung einer akzentuiert ostsyrischen Terminologie ausgeht[42]. Das Folgende, insbesondere das zur Leidensunfähigkeit Gottes Gesagte, zeigt zwingend, dass ihre Anwendung vorausgesetzt ist. Durchaus akzentuiert ist auch die Feststellung, dass der Mensch Jesus das *prosopon* des Sohnes sei. Auffällig ist, dass in diesem Zusammenhang der Begriff der Einung oder Einheit fehlt. Dass Gott Jesus mit dem Sohn einte (*ḥayyeḏ*), ist an anderer Stelle *ohne* den Begriff des *prosopon* ausgesagt (s. u.). Somit muss offen bleiben, ob hier eine Einung der Naturen in einem *prosopon* implizit gedacht wird. Keinesfalls wird das Wort *prosopon* als bloße formale Klammer für beide Naturen benutzt; stattdessen wird hier der Versuch unternommen, den Begriff des *prosopon* mit Inhalt zu füllen: Der Mensch Jesus macht das *prosopon* der Gottheit aus.

Während der Metropolit im Credo nur die formale Unterscheidung zwischen Gott und Mensch anspricht, führt er in seinen Ausführungen über die Kondeszendenz und über die Hoffnung des Sünders auch einige Qualitäten der Naturen beider auf. Zum Ersteren braucht nur knapp gesagt werden, dass sich hier eine dem Menschen geradezu unerträgliche Herrlichkeit auf Seiten von Gottes Natur und eine Bettlergestalt auf Seiten der menschlichen Natur Christi gegenüberstehen – auch wenn hier der Naturenbegriff unerwähnt bleibt[43].

Weiter führt der Abschnitt über die Hoffnung des Sünders: Den Rahmen bildet die Rede vom Wesen der Liebe Gottes und vom Sinn des Todes Christi am Kreuz,

41 Über die Eigenschaften Unsterblichkeit, Sündlosigkeit und Leidensunfähigkeit der göttlichen Natur Christi wird durchgehend im heilsökonomischen Zusammenhang gehandelt, s. u. (b). Zur Präexistenz vgl. auch LANE, kṯāḇā, S. 169: „die starke Macht seines Wesens, die schon seit Ewigkeit war“ und ebd. S. 191: „Und er nannte sich selbst das Brot und den Trunk, der vom Himmel herabgekommen ist (vgl. Joh. 6, 35.52–59). Überhaupt ist die Präexistenz des Sohnes Gottes bereits in so einfachen Begriffen wie seinem „Kommen“ (*mēṯīṯā*), und vor allem seinem „Offenbarwerden“ (*meṯgelyānūṯā*) vorausgesetzt. Die zwei Begriffe erscheinen wiederholt, auch in finiter Verbform. Sie werden zwar auch für Elia und den Antichrist angewandt. Der Unterschied liegt aber darin, dass gerade Teufel und Antichrist ihre Eigenschaft „von Anfang an“ haben, Christus dagegen „seit Ewigkeit“.

42 LANE (Creed, S. 159) konstatiert zwar richtig das Fehlen einiger christologischer Termini in Šuḇḥālmārans „Credo“, die man in der Diskussion erwarten könnte (es fehlt insgesamt das „Wort“, *mellṭā*, das „Mensch“ oder „Fleisch“ wurde, *eṭbarnaš* oder *eṭgaššam* – gerade letzterer Begriff ohnehin ohne hohen Stellenwert bei den Ostsyrern). Das Problem liegt jedoch darin, dass LANE nur das „Credo“ untersucht, welches die Trinität mehr betont als die Christologie. Schon im „Credo“ wertet er aber die Christologie zu niedrig, und lässt vor allem die anderen christologischen Passagen v. a. Kap. X,6 und I,2–3 völlig außer Acht. Zu dieser gattungsbezogenen Problematik s. o. 6.4 (a). Zu den fehlenden Termini darf man daher *nicht* die „Naturen“ (*kyānē*) zählen, im Übrigen auch nicht die „Einung“ (*ḥaḏyūṯā*), welche nämlich als Verb (*ḥayyeḏ*) erscheint, schon gar nicht das Wesen Gottes (*īṯūṯā*) oder das „Anziehen“ (*labbeš*) des Menschen, und auch nicht die Hypostase im christologischen Zusammenhang (*qnōmā*, s. u.). Auch auf die ausdrückliche Abwehr von Begriffen, die eine Vermischung darstellen (*d-lā muzzāḡā* etc.), wird unten zu kommen sein. Zuzustimmen ist LANE aber darin, dass Šuḇḥālmāran auffällig auf plakative Darstellung verzichtet, und dazu gehört auch eine Formel mit „eins“ und „zwei“.

43 LANE, kṯāḇā, S. 167f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

welcher sich als der Sinn der Menschwerdung überhaupt erweist (X,5–8). Den biblischen Bezug gibt das Zitat aus Joh 3,16: „So hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gibt“. Dazu – eine Schlüsselstelle – Šuḇḥālmārans Auslegung: Gott „wollte, um die Größe seiner Liebe zu uns kund zu tun, in seinem *qnōmā* zeigen, dass er den Tod nicht aus Zorn eingeführt hatte oder als eine Strafe“[44]. Dass dies in Christus zweifelsfrei gezeigt werden kann, ergibt sich, so die Summe des Gedankengangs, daraus, dass ein Nichtsündiger dennoch stirbt. Bevor Šuḇḥālmāran dahin kommt, holt er zunächst bei der göttlichen Natur des Sohnes aus: „Die Natur seines Wesens (*kyān ītūṯeh*) wird nicht erniedrigt zu einer Neigung (*meṣṭalyānūṯā*), aus der einerseits die Sünde zum Vorschein kommt, und in welcher andererseits der Tod sich zeigt“[45]. Hier dürfte jedenfalls die göttliche Natur gemeint sein[46], die weder sündig noch sterblich ist, und nicht einmal dazu neigt. Nun hat Christus gleichzeitig „von Anfang an unsere Natur (*kyānan*) bewahrt“[47]. Das ist notwendig, um sterben zu können, denn das kann die göttliche Natur nicht; überhaupt kann sie „die Dinge seiner Schöpfung nicht annehmen“. Daher nahm Gott

> „als den Erstling von uns den vollkommenen Menschen, die höchste Schönheit von unserer Art, seine süße Frucht aus unserem Geschlecht, welcher aufgrund seiner Reinheit und der Vollkommenheit in allen guten Dingen hierfür ausgesondert wurde durch das Vorwissen des Schöpfers vor der Grundlegung der Welt (vgl. Apg 2,23; Eph 1,4–5). Und er war für ihn würdig und liebenswert, wie seine eigene Hypostase (*āḵ qnōmā ḏ-īṯeh*). Und weil kein anderer Name[48] dem Vater hervorragender und nahe stehender und lieber war als der des Sohns, verband er seinen ewigen Sohn mit einem Menschen von uns, und vereinte ihn mit diesem in allen Dingen, durch seine Liebe und seinen [freien] Willen, aber ohne Verwirrung oder Durchdringung oder Vermischung (*ḏ-lā bulbālā w-muzzāḡā w-ḥulṭānā*). Und er nannte den Leib, den er anzog (Gal 3,27; Kol 3,12), seinen Tempel (Joh 2,21)... Und als gefunden wurde, dass er in seinem Menschsein erhaben ist über alle Sünde – die den Tod bewirkt (Röm 6,23)[49] –, und als sichtbar war,

44 Lane, kṯāḇā, S. 191.

45 Lane, kṯāḇā, S. 191.

46 Diese Zuordnung ergibt sich aus zweierlei: *ītūṯā*, eigentlich „Sein“, könnte an dieser Stelle, wenn man den Gebrauch Īšōʿyaʰḇs II. berücksichtigt, sogar direkt mit „Gottheit“ wiedergegeben werden (Sako, Lettre, S. 102). Auch ist dem Kontext nach vom „Sohn“ die Rede, welcher trinitarische Person, also Gott ist (s. u. „ewiger Sohn“). Im Blick auf die Argumentation des nachfolgenden Zitats würde man vermuten, dass hier schon die menschliche Natur Christi sinnvoll einzusetzen wäre.

47 Lane, kṯāḇā, S. 191.

48 Zum Namen des Sohnes vgl. die an sich disparaten biblischen Verweisstellen, die hier zusammengeführt werden: Apg 4, 12 (in keinem anderen Namen ist das Heil), Phil 2, 9 und Hebr 1, 4 (sein Name ist höher als alle Namen).

49 Zur ostsyrischen Theologie gehört es, den Tod *nicht* als Folge des „Sündenfalls“ anzusehen, was natürlich angesichts dieses Paulusverses etwas schwierig ist. So vertritt auch Šuḇḥālmāran einerseits die Überzeugung, der Tod sei keine Strafe (scil. sondern etwas ganz

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> dass er Sieger ist und rein und er alle Gerechtigkeit erfüllt[50], übergab er ihn in seiner Liebe dem Tod, ihn, das wunderbare und vollkommene Gefäß seiner Gottheit, Mensch von uns, Jesus, der geliebte Gesalbte des Vaters."[51]

Somit wird es erst durch die Menschwerdung (hier: „Einung") möglich, dass Gott durch den Tod seine Liebe zeigt. Dadurch ergeben sich zwei weitere Präzisierungen: Zum einen dürfte die hier dargestellte gott-menschliche Einung in Christus am besten als eine ökonomische zu spezifizieren sein. Denn eine sehr enge Einung wird faktisch dargestellt, wenn erst gesagt wurde, Gott habe „selbst" (so dürfte *b-qnōmeh* am besten zu übersetzen sein) seine Liebe zeigen wollen, und Gott dies nun durch die Einung mit der sterblichen menschlichen Natur ausführt. Hier mag es mehr als ein Zufall sein, wenn das *Credo* des Elia einleitend ausführt: „[Unser Herr] erwies für und vor uns seine Ökonomie (*mḏabbrānūṯeh*) mit mächtigen Wundern und Taten"[52]. Doch selbst wenn der Begriff der Ökonomie hier nicht als Einungsbegriff impliziert sein sollte, so wird doch wieder deutlich, dass es dem Autor nicht um eine formale, sondern eine inhaltliche Darstellung der Einung geht.

Zum anderen kann nun eine Überlegung zur „Anzahl" der *qnōmē* bei Šuḇḥālmāran angestellt werden. Wie schon die Zweinaturenlehre nicht benannt, aber angewandt ist, so offenbar auch die Zwei-*qnōmē*-Lehre. Für die theologische Einordnung ist die richtige Deutung dieser Passage wichtig, und es ist durchaus problematisch, sich dabei auf ein ein- statt zweifaches Vorkommen des Worts *qnōmā* stützen zu müssen. Aber es gibt Gründe, hier die Begriffe eines göttlichen *und* eines menschlichen *qnōmā* wirksam zu sehen. Zunächst muss mit der Wendung „liebenswert *āḵ qnōmā d-īṯeh*" tatsächlich der Fachbegriff vorliegen, und kein simples reflexives „er liebte ihn wie sich selbst", was leichter mit *āḵ qnōmeh* auszudrücken wäre[53]. Sachlich wird sodann der Mensch Jesus mit dem *qnōmā* Gottes so verglichen (*āḵ*), dass daraus folgen muss: Wenn es einen „*qnōmā*, der er selbst ist", gibt (*qnōmā d-īṯeh*), gibt es auch einen fremden, der er nicht selbst ist, nämlich den menschlichen. Selbst wenn diese Interpretation auch von der

---

Natürliches). Andererseits sagt er, die Sünde *zeige* den Tod. Man könnte das derart umschreiben, dass die *Macht* des Todes, aber nicht der Tod selbst aus der Sünde folgt (LANE, kṯāḇā, S. 191): „Denn die Natur seines Wesens wird nicht erniedrigt zu einer Neigung, aus der die Sünde zum Vorschein kommt, in welcher (wiederum) der Tod sich zeigt. Dieser, der von Anfang an unsere Natur bewahrt hat, der wollte, um die Größe seiner Liebe zu uns kund zu tun, in eigener Person zeigen, dass er den Tod nicht aus Zorn eingeführt hatte oder als Strafe". Ob Paulus sich so verstanden wissen will, sei hier dahingestellt.

50 Zu diesen Attributen: „Sieg" aus Apk 5,5 (der Löwe von Juda); Joh 16,33 „ich habe die Welt überwunden"; 1Kor 15,53 „Sieg… durch unseren Herrn"; Reinheit aus 1Joh 3,3; Gerechtigkeit aus Mt 3,15. Zu Gerechtigkeit auch LANE, kṯāḇā, S. 186: „Er ließ nicht ein Gebot oder Gesetz aus, das er nicht erfüllt hätte (*lā šḇaq ḥaḏ puqdānā w-nāmōsā ḏ-lā gmareh*).

51 LANE, kṯāḇā, S. 191.

52 LANE, kṯāḇā, S. 180.

53 Allerdings wäre im Grunde auch die Übersetzung „wie sich selbst" nicht ganz falsch, weil *qnōmā* nahe am „Selbstsein" liegt, eben im Sinne einer Konkretion oder einer Unterscheidung vom Anderen, und als Gegenteil von Abstraktion oder Verallgemeinerung.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Tatsache inspiriert ist, dass der Autor unseres Textes jener Delegation angehörte, die 612 eine Zwei-*qnōmē*-Christologie vertrat, so sprechen doch auch genannte interne Gründe für sie, und es wäre zumindest schwierig zu belegen, dass der Text sich vom *drāšā* der Delegation abgrenzt (zum Vergleich mit diesem s. u. c).

Ansonsten bleibt die Christologie beim Terminus der Annahme (*nsīḇūṯā*) bzw. bei den Bildern vom „Anziehen" des Leibs, vom Leib als „Tempel" Gottes (vgl. oben zur Einwohnung), oder vom „Gefäß" Gottes. Dass aus der Trinität gerade der Sohn mit Jesus verbunden wird, ergibt sich als Ausdruck der innigsten Liebe, die zwischen einem Vater und seinem Sohn besteht. Dass diese Verbindung nicht eine ununterscheidbare Einheit ergibt, wird mit *ḏ-lā bulbālā w-muzzāgā w-ḥulṭānā* betont. Andererseits besteht die Einheit „in allen Dingen" (*b-ḵull meddem*), was wieder im ökonomischen Sinn gemeint sein könnte (in allen Dingen des Wirkens Christi begegnet Gottheit und Menschheit), aber letztlich unklar bleibt.

Unter „allen Dingen" hebt Šuḇḥālmāran hervor, die Einung erfolge *b-ḥubbeh* und *b-ṣeḇyāneh*. Bei letzterem legt sich der Gedanke an einen Monotheletismus nahe. Ein solcher dürfte nicht in einem programmatischen Sinn intendiert sein: Weder wird hier die Einzahl des Willens betont, noch die Idee, dass der Wille (wie auch die Liebe) ein Konstitutivum der Einung darstellen würde. Allerdings hat der Text tatsächlich eine Neigung, den göttlichen Willen implizit dem menschlichen überzuordnen, wenn nicht gar ihn zu ersetzen: Die Selbsthingabe in den Tod für einen Freund „hat nur durch Christus begonnen, wie es der Wille seines Vaters vollbracht hat"[54], also nicht des Menschen Jesus. Der Hunger, den Jesus dem Satan gegenüber zeigt, ist nicht als natürlicher Vorgang interessant, sondern als der Wille Gottes (s. u.). Allgemeiner kann man sagen, dass Gott als Agens genannt wird (*ḥayyeḏ*, „er einte"), und dass seine Liebe und sein Wille bei der Einung aktiv sind (*ḥubbeh, ṣeḇyāneh,* nicht des Menschen). Es muss wohl offen bleiben, ob das *b-* mit „in", „durch" oder „aus" zu übersetzen ist, und damit, wie viel „Monotheletismus" in die Formulierungen hineingedeutet werden darf. Wichtiger dürfte sein, dass Liebe und Wille Antrieb und Eigenschaft Gottes sind. Und wenn die Liebe als besondere Eigenschaft zwischen Vater und Sohn schon benannt wurde, muss beachtet werden, dass mit „Wille" das Theologoumenon der freien Entscheidung betont wird. Hierzu sei die Aussage der Versuchungsgeschichte (I,5) herangezogen: „Unser Herr" bleibt in der Wüste beim Satan

> „solange es ihm beliebte. Und am letzten dieser Tage zeigte er aus eigenem Willen Anzeichen der Schwachheit in seinem Gesicht – dies war nämlich der Hunger – um dem Unverschämten die Gelegenheit zu geben, den Kampf aufzunehmen"[55].

Šuḇḥālmāran betont hier deutlich den Willen Christi. Während die Formulierung „zeigte er Anzeichen der Schwachheit" fast doketisch klingt, wird dann offenbar echter Hunger ausgesagt: „Dies war nämlich der Hunger". Wie nun

54 Lane, kṯāḇā, S. 191.
55 Lane, kṯāḇā, S. 169.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

oben die Sündlosigkeit und die Unsterblichkeit Gottes, so ist hier die Leidensunfähigkeit Gottes vorausgesetzt. Es kann nach Vorstellung des Autors nicht sein, dass Gott durch Nahrungsmangel zu Hungererscheinungen gezwungen und dann dem Kampf mit dem Feind einfach ausgeliefert ist. Sondern Gott muss sich selbst bereit erklären, Hunger zu zeigen (zeigen kann er ihn natürlich nur auf dem Gesicht des Menschen Jesus, wie hier zu ergänzen wäre, wenn man das oben geschilderte Prinzip des Sterbens Jesu anwendet). Man könnte auch hier Monotheletismus vermuten, indem man betont, dass der Mensch Jesus sich dieser Entscheidung Gottes zu fügen hat, Hunger zu zeigen. Andererseits scheint mit der Formulierung *b-ṣeḇyāneh* doch vor allem die denkerische Wahrung der Natur Gottes in seiner Souveränität intendiert zu sein[56].

Nach der Liebe und dem Willen ist auch die dritte Qualität Gottes anzusprechen, die oben schon genannt wurde und christologisch ähnlich relevant werden könnte. Es handelt sich dabei um die göttliche Kraft (*ḥaylā*), die in Christus wohnt, und die insbesondere bei seiner Auferstehung wirksam wurde. Auch hier würde man nur mit Mühe sagen können, dass damit die Frage des Monenergismus intendiert sei, zumal *ἐνέργεια* normalerweise mit *mḏabbrānūṯā* wiederzugeben wäre. Betont wird wiederum, dass Gottes Kraft im Menschen einfach sichtbar und wirksam wird[57]. Man wird, wie bereits vorgeschlagen, an eine Spezifizierung der Einung in Christus auf der Ebene der Ökonomie denken können, soweit man Šuḇḥālmārans nichtsystematischen Text überhaupt daraufhin interpretieren kann, aber auf eine formale Bestimmung verzichten müssen.

b) Gottes Heilshandeln in Christus

Abgesehen davon, dass im Text die behandelten christologischen Fachbegriffe sparsam und fast beiläufig aufgenommen sind, erhalten sie ihren Platz zu einem großen Teil in soteriologischen Kontexten. Dass die Einwohnung Gottes in Jesus von Nazareth beschrieben wird, geschieht nicht um seiner selbst willen, sondern um zu zeigen, wie Gott dem Menschen zu dessen Heil nahe kommt. Anders gesagt: „Discussion of Jesus Christ is, in our passage, more concerned with what he is for us than with what he is in himself“[58]. In den Schlussdoxologien der Kapitel wird Christus als „Zuflucht“ *(gūsā)*, „Erlöser“ *(pārōqā)* und „Mittler (*meṣʿāyā)* des Lebens“

56 Auf die Theologiegeschichte des Monotheletismus und des früher einzuordnenden Monenergismus soll im Folgenden nicht näher eingegangen werden; dazu vgl. knapp das oben (Kap. 4.3 d) zu Heraklios' Unionsbemühung Gesagte. Insofern Šuḇḥālmāran wahrscheinlich nach der Eroberung Jerusalems schreibt, und somit Kontakte nach Palästina denkbarer werden, könnte bei ihm eine Diskussion um die neue Monenergismusformel Heraklios' leichter im Hintergrund stehen als noch bei den Bischöfen 612. Aber erst 615 begann Heraklios mit Sondierungen zu dieser Frage, daher müssen Überlegungen zu einem Zusammenhang sehr spekulativ bleiben.

57 Relativiert werden solche Überlegungen noch dadurch, dass Šuḇḥālmāran die Kraft Gottes nicht nur in Christus, sondern auch in Elia findet (Lane, kṯāḇā, S. 179: „Kraft und Geist“, die Elia angezogen hat), ähnlich wie die „Kraft“ Satans im Antichrist, die klar aus 2Thess 2 abgeleitet wird (s. u. 8.4 c).

58 Hier ist Lane (Creed, S. 160) zuzustimmen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gepriesen[59]. Dabei stellen sich zweierlei Fragen, die voneinander zu unterscheiden, allerdings nicht zu trennen sind: Wie wird einerseits in Christus Heil erworben – und warum ist andererseits zu diesem Zweck die Menschwerdung notwendig?

Am umfassendsten werden diese Fragen von Šuḇḥālmāran im Zusammenhang mit dem Tod Christi beantwortet[60]: Gleich zweimal wird hervorgehoben, dass Christi Tod nicht Folge von Sünde sein kann, da Christus als gerecht erfunden wurde. Hier stimmt Šuḇḥālmāran insofern mit biblischen Bezügen überein, als dort die Sündlosigkeit Christi ausgesagt ist[61]. Darüber hinausgehend wird das aber für den Metropoliten zum Beweis, dass Christi Tod gar nichts mit Sünde zu tun haben kann. Weder kann Christi Tod als Folge der Sünde angesehen werden, noch überhaupt der Tod eines Menschen: Gott wollte „in eigener Person zeigen, dass er den Tod nicht aus Zorn eingeführt hatte oder als Strafe“[62]. Deshalb muss Christi Tod ein ganz anderes Motiv haben – nämlich die Liebe. Mehr als einmal rühmt Šuḇḥālmāran in neutestamentlichen Zitaten diese Liebe:

> „Dass ein Mensch, um… seine Liebe zu seinen Freunden kund zu tun, sich selbst für seine Freunde (*ḥlāp̄ rāḥmawhy*) in den Tod gibt (nach Joh 15,13): das hat nur durch den Messias begonnen, wie es der Wille seines Vaters vollbracht hat.“[63]

Mit dieser Liebe ist die Versöhnung verbunden: Das Zitat Röm 5,20, wonach Gott sich mit seinen Feinden versöhnt, verknüpft Šuḇḥālmāran wiederum mit dem Tod Christi, zwar ohne Begründung, aber sicher als eine Auslegung zum Vorhergehenden: Indem dieser Tod als ein Kundtun von Liebe aufgefasst wird, bewirkt er Versöhnung. Das „Sterben für andere“ ist in diesem Zusammenhang der Liebe zu sehen: für seine Freunde, sogar Feinde, oder einfach „für uns“ stirbt Christus[64]. Nicht nur die Sünde, sondern auch andere biblische Motive für das Sterben Jesu treten in den Hintergrund: Von einem stellvertretenden Opfer (vgl. z. B. Hebr 7,27) oder Fluch (vgl. Gal 3,13) ist nirgends die Rede. Und Christi Tod als ein Lösegeld (vgl. Mk 10,45 par; 1Tim 2,6) insofern zu deuten, dass damit der Mensch aus den

59 Lane, kṯāḇā, S. 173 und 74.

60 Die Heilsbedeutung des Todes Christi wird außer in der nun zu besprechenden Passage auch Lane, kṯāḇā, S. 173 angesprochen, allerdings ohne nähere Erläuterung: „Du hast durch den Tod deines Geliebten beide Seiten zufrieden gemacht: Die Bösen sind durch seine Ermordung beruhigt von ihrer Raserei und wilden Eifersucht gegen dich. Und die Guten sind durch seinen Tod zum Leben und durch seine Auferstehung zur Vollendung gelangt“.

61 Zur Sündlosigkeit Jesu 2Kor 5,19 „der ohne Sünde war“; vgl. 1Joh 3,5; Hebr 4,15. Zum Zusammenhang von Sünde und Tod Röm 6,23 „Der Sünde Sold ist der Tod“.

62 Lane, kṯāḇā, S. 191.

63 Lane, kṯāḇā, S. 191. Vgl. den nachfolgend zitierten ähnlichen Text aus ebd. S. 192.

64 Z. B. Lane, kṯāḇā, S. 191: „Wahrhaft groß ist der Tod unseres Herrn, der aus Liebe [geschah], denn nicht nur um seiner Freunde willen hat er ihn bewerkstelligt, sondern auch seiner Feinde“; ebd. S. 192: „Unser Herr … tat Gutes und nahm Schlechtes auf sich, bis hin zu Kreuz und Tod wegen all dieser Dinge, die er uns erwiesen hat in seiner Liebe und Barmherzigkeit bis zum Kreuz für uns“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Händen eines anderen Herrn, eines Feindes, zu befreien wäre, lehnt Šuḇḥālmāran ausdrücklich ab, weil das als Schwäche Gottes zu gelten hätte:

> „Nicht, dass die Kraft unseres Schöpfers nicht ausgereicht hätte (*lā sāp̱eq ʰwā*), für uns ohne den Tod seines Geliebten Erlösung zu schaffen. Wer wäre der andere Herr, der uns als Geisel genommen hätte? … In Wahrheit hat er uns nicht von einem Herrn erlöst, sondern von dem, was wir in unserer Freiheit so begehrten. Sondern [es trifft zu], was ich sagte: dass sich vor aller Augen seine Liebe zeigen wird. Denn wenn seine Natur für den Tod empfänglich wäre, wäre er seiner Liebe wegen mit uns gestorben, um uns wissen zu lassen: Auch die Dinge, die als schlecht angesehen werden, bin ich um euretwillen bereit auf mich zu nehmen“[65].

Demnach ist für Šuḇḥālmāran die Erlösung des Menschen von seinen falschen Sehnsüchten, die ihn gefangen halten, das Ziel: Erlösung von dem, „was wir in unserer Freiheit so begehrten“. Die Erlösung besteht auch darin, dass aufgrund dieses Liebeserweises Gottes Hoffnung besteht, zu Gott zurückkehren zu können: „Es gibt für uns eine Hoffnung, für uns Sünder, die wir umkehren wollen“[66]. Um also auf die beiden Eingangsfragen zurückzukommen: Wie wird Heil erworben? Durch den äußersten Liebeserweis Gottes, welcher Befreiung von den Begierden und Umkehr zu Gott ermöglicht. Und warum ist dazu die Menschwerdung notwendig? Weil Gott in seiner Gottheit einen solchen Liebeserweis in Form der Selbsthingabe in den Tod aufgrund seiner Natur nicht hätte erbringen können.
Während hier die Menschwerdung nur um des Todes Christi willen als notwendig angesehen wird, findet sich noch ein zweites Motiv der Menschwerdung, der *Kondeszendenz* des Sohnes, welche auf etwas direktere Weise Heil ermöglicht. Im Zusammenhang des „ersten Kommens“ Christi (I,2–4) heißt es, der Mensch könnte der direkten Begegnung mit Gott in seiner Herrlichkeit nicht standhalten – schon ein Königsgewand wäre für ihn Furcht einflößend gewesen. Daher braucht es den Mittler, das demütige Kleid, die Erscheinung in Niedrigkeit. Dies führt zunächst zur Verwechselbarkeit Christi und zu seiner Ablehnung (I,2), und erst die Stimme des Heiligen Geistes benennt Jesus eindeutig als den Sohn des Vaters (I,4): „Das ist mein lieber Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen“ (Mt 3, 14). Hintergrund ist wiederum die Liebe (I,3). Es ist „das Prinzip meiner Liebe (*tekseh d-ḥubbʸ*): Dass ich den Meinen in [meiner] Niedrigkeit sichtbar werde“[67]. Nicht nur das Liebesgebot ist hier angedeutet[68] (die Umformulierung der Forderung gegenseitigen

65 Lane, kṯāḇā, S. 192.
66 Lane, kṯāḇā, S. 192.
67 Lane, kṯāḇā, S. 168. Als Vergleich dient Šuḇḥālmāran die Pupille, die geblendet wird, wenn sie in die Sonne blickt. Diesen Grund für die Kondeszendenz (gr. *συνκατάβασις*) gibt auch z. B. Chrysostomos in seiner Behandlung der Verklärungsperikope an: „Er leuchtete wie die Sonne… auf dem Berg offenbarte er ihnen so viel, wie man sehen konnte, um nicht den Blick der Schauenden zu bedrängen“ (Ad Theodorum lapsum I Kap. 11, zitiert nach Illert, Lichtkleid, S. 28).
68 Lane, kṯāḇā, S. 168: „Und mit diesem Ausspruch habe ich euch meinen Willen wissen lassen“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bekennens aus Lk 12,8f unterstreicht das noch einmal, indem Šuḇḥālmāran das gegenseitige Bekennen durch gegenseitiges Lieben ersetzt[69]). Sondern die gegenseitige Liebe von Gott und Mensch steht als erstrebenswertes Ziel im Mittelpunkt. Natürlich ist hier das Verhältnis von Braut und Bräutigam als Umschreibung dieses Sachverhalts schon an sich aussagekräftig (s. u. 8.9). Aber von größerer Wichtigkeit ist, dass die „Braut" den Sohn des Vaters schließlich nicht nur im Vorgang seiner Taufe erkennt, sondern durch seine weiteren Taten mehr und mehr zu lieben lernt:

> „Und sie begann von nun an, ihm mehr und mehr anzuhängen, bis sie ihn wahrhaftig liebte. Und ihre Seele ging aus zu ihm. Er aber vollbrachte vor ihr und an ihr Wunder und große Taten, damit sie seiner Liebe versichert und in seiner Wahrheit gefestigt würde"[70].

Ziel dieser durch Bünde gefestigten Liebesbeziehung ist das ewige Hochzeitsmahl bei Christi Wiederkunft. Im Blick auf obige Fragestellung lässt sich also zusammenfassen: Wie wird in Christus Heil erworben? Indem er Liebe zwischen Gott und Mensch bietet, fordert und wachsen lässt. Und warum ist die Menschwerdung und insbesondere Erniedrigung Christi dafür notwendig? Weil der Mensch der unmittelbaren Begegnung mit Gott nicht standhalten würde.

Im Übrigen könnte man in diesem Zusammenhang – am Anfang des Textes und des Wirkens Christi – entfernt die eigentliche Menschwerdung Christi wieder finden; aber weder die Geburt noch die Mutter Christi sind ausdrücklich angesprochen. Nur im Credo Elias wird die Menschwerdung als Annahme (*nsīḇūṯā*, scil. des Fleisches) kommentarlos benannt[71].

Eine weitere Heilstat Christi ist schließlich die Überwindung Satans. Es erfolgt ein erster Sieg in der Versuchungsszene, welche oben schon besprochen wurde (a). Satan ist hier nur der vermeintliche Versucher Christi; Christus wird stattdessen als der gesehen, der Satan in Wahrheit Gelegenheit zum Angriff gibt. Und

> „er kämpfte mit diesem, unterwarf ihn durch seine Kraft und überwand ihn durch seine Weisheit. Und all seine Schliche zerstörte er und warf sie über den Haufen, und belegte ihn mit Furcht, damit er nicht mit List, wie er gewohnt war, der Herrin wie der Magd Gewalt antat"[72].

Hier ist die Kirche angesprochen, welche anschließend ihrerseits vor Satan als dem „Feind ihrer Tugend" gewarnt wird. Es handelt sich also einerseits um einen persönlichen Sieg Christi, welcher der Kirche nur insofern zu Gute kommt, als Satans Schliche eingeschränkt werden. Daher gehört zur vollständigen Christo-

69 Vgl. Lane, kṯāḇā, S. 168, „Wenn in meiner Niedrigkeit meine Braut mir nicht anhängt und mich nicht liebt, dann will ich sie in meiner Erhöhung auch nicht", mit Lk 12,8f, „Wer mich bekennt vor den Menschen, den wird auch der Menschensohn bekennen vor den Engeln Gottes. Wer mich aber verleugnet vor den Menschen, der wird verleugnet werden vor den Engeln Gottes."

70 Lane, kṯāḇā, S. 169.

71 Lane, kṯāḇā, S. 180.

72 Lane, kṯāḇā, S. 169.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

logie das zweite Kommen Christi mit der Auferweckung der Toten, dem Triumph Christi, der Vernichtung des Antichrists, dem jüngsten Gericht und, als endgültigem Sieg, der Verdammnis Satans. All dies wird in den letzten Kapiteln teils narrativ, teils deduktiv geschildert (Kap. IX–X[73]; Angaben zum Tag des Herrn schon VIII,2[74]). Von diesen Vorgängen soll weiter unten die Rede sein (Kap. 8.5 bis 8.8). Wichtig ist hier, dass Christus all diese Vorgänge bewirkt, „denn sein ist allein die Stimme, die allen befiehlt und keinen Aufschub kennt“[75]. Dabei wird das Zeichen seiner vermeintlichen Niederlage, das Kreuz, zum Zeichen seines Sieges.

Hier fällt es schwerer, die zwei Eingangsfragen zu beantworten. Unschwer ist es noch bei der ersten: Das Heil wird durch Christus erworben, indem Satan besiegt und das Böse vernichtet wird. Aber inwiefern ist dazu die Menschwerdung notwendig? Die oben zitierte Überwindung Satans in der Versuchungsszene geschieht durch Kraft und Weisheit. Sind das aber Qualitäten der göttlichen oder der menschlichen Natur Christi? Gelingt der Sieg nur durch das Zusammenwirken beider? Kann der Hunger Jesu der *notwendige* Auslöser sein, ohne den der Kampf gar nicht stattgefunden hätte? Unser Text geht darauf nicht ein[76]. Wie ist ferner der Sieg über Satan genauer zu beschreiben; inwiefern hat die Kirche daran Anteil, nachdem Satan ja noch nicht ganz unschädlich gemacht ist? Teils ist seine Kraft gemindert, weil der Kirche seine „Schliche“ enthüllt sind, und weil er von Furcht gebremst ist, wie die Passage zur Versuchungsgeschichte sagt. Man könnte hinzufügen, dass es die Kirche entlastet, dass sie um seine zukünftige Bestrafung weiß. Ansonsten ist die Einschränkung Satans durch Gottes zurückhaltendes Wirken

73 Lane, kṯāḇā, S. 185: Es „geschieht die Ankunft unseres Herrn aus dem Himmel mit feierlicher Prozession und dem Jubel der Engel… vor ihm kommt als Zeichen seines Sieges das Kreuz her… Unser Herr wird (den Verdorbenen) verschwinden lassen mit dem Atem seines Mundes (2Thess 2,8)… seine Vernichtung geschieht durch seinen Schöpfer“; ebd. S. 187: „Liebevoll ruft der Sohn Gottes, sein strahlendes Gesicht ist fröhlich und seine ausgestreckte Rechte spendet allen das Leben… und er sagt: Kommt, kommt, kommt ihr Gesegneten meines Vaters! (Mt 25,34)… durch dem Klang seiner Stimme werden alle Heiligen in ihrer Art verwandelt“; ebd. S. 188f: „Und der Milde sagt zu den Bitteren und Abscheulichen: Geht, geht, packt euch fort von mir, ihr Verfluchten, und ins ewige Feuer! (Mt 25,41) Denn so wie ich euch liebte, habt ihr mich gehasst; Und ich habe wegen eures Geschlechts den Tod empfangen. Und für eure Erlösung habe ich mein Kommen durchgeführt… die Macht des Gerichts und des Antlitzes (*parṣōpā*) unseres Herrn steht gegen sie“; ebd. S. 189: „Und die, die unten sind, bleiben auf der Erde mit dem großen Erben der Hölle, und sind bei ihm in seinen Qualen, wie sie in seiner Verirrung bei ihm waren. Aber das Oberhaupt der Hölle [Satan] wird mehr als alle gequält und mehr als alle gedemütigt“.

74 Hier zum unbekannten Zeitpunkt des Tags des Herrn – nur über die Tageszeit wagt Šuḇḥālmāran eine Vermutung (Lane, kṯāḇā, S. 185): „Im Gleichnis zeigte er, dass er in einer der Nachtstunden erscheint; dass er in der Stunde erscheint, in der er vom Grab auferstand; und alles in seiner Herrlichkeit auferweckt“. Die Vermutung der Nacht als Zeitpunkt ist üblich; vgl. z. B. Narsai (Wolff, Begräbnisgesänge, S. 25): Auch die zehn Jungfrauen werden um Mitternacht vom kommenden Bräutigam geweckt.

75 Lane, kṯāḇā, S. 184.

76 Ebenso wenig ist diese Frage bei Bāḇai beantwortet, wenn einfach „der Herr“ Satan und Tod besiegt (281; s. u. S. 256. Anm. 119).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

nicht im christologischen Kontext verhandelt[77], gilt also fast unabhängig von der Menschwerdung und ist sogar mit dem wiederkehrenden Elia verknüpft (s. u.). Der Beitrag der Person des Gottessohns scheint hier nur beim Vorbildcharakter in der Überwindung Satans zu liegen und bei der Stiftung von Hoffnung. Muss letztlich jeder Mensch Satan für sich überwinden?[78] Vielleicht passt dazu, dass die Rolle Christi, die ihm ganz zuletzt in Buch 6 zugewiesen wird (XI,6), die des Erziehers ist, der mehr noch mit Nachsicht als mit Strafe die Seinen behandelt:

> „Deine Güte ist größer als unsere Sünde! ... Ehre sei diesem Finger voll Gnade, der in der ganzen Erziehung (*mardū*) die Drohungen viel sein lässt, aber die Strafen klein; der etwas beginnt, aber nicht vollendet wie es vorgeschrieben ist. Und dessen Schläge nicht einer auf den anderen folgen. Durch Deine Güte ist unsere Hoffnung fest."[79]

Am genauesten ist also das Zusammenspiel von Gottheit und Menschheit in Christus anhand seines Kreuzestods reflektiert. Und sowohl dort als auch beim Thema der Kondeszendenz wird die Liebe als das zum Heil Führende dargestellt, als eine Kraft, die auch in der Kirche wirksam wird. Hier wiederholt sich, was schon zu Šuḇḥālmārans Buch 1 gesagt worden war (s. o. 3.4 a): Dass gerade die Liebe der rote Faden ist, der sich aufgrund der Menschwerdung Gottes in Tugenden und Übungen durchs Leben des Mönchs und des Christen zieht.

c) Konfessionelle Positionierung

Die bis hierher dargestellte Christologie setzt aller Wahrscheinlichkeit nach das Bekenntnis der Bischöfe gegenüber Chosrau II. aus dem Jahr 612 voraus[80]. Sie ist zwar weniger pointiert als jenes, aber wohl kaum, weil sie einer älteren Zeit entstammt, sondern weil sie ein anderes Ziel verfolgt[81]. Die Bischöfe legen Wert auf die eindeutige und einprägsame Formulierung von zwei Naturen (*kyānē*) und zwei Hypostasen (*qnōmē*) in Christus, die in einem *prosopon* (*parṣōpā*) geeint sind[82]. *Parṣōpā* ist auch der einzige Begriff, durch welchen sie die Einung darstellen, also wie Šuḇḥālmāran. Der Metropolit ist, wie wir sahen, ebenfalls ohne die Annahme

77 Hierzu s. o. 8.1 (b) zur Theodizee, sowie unten Kap. 8.5 (b) zum *katechon*.

78 So hatte bereits Narsai den *Menschen* Elia Satan besiegen lassen (s. o. 6.3 c). Ausgewogener und wohl repräsentativer formuliert aber Bāḇai (FRANKENBERG, Evagrius, S. 155), Christi Heilstat habe das Ziel, Satan die Macht zu nehmen und „uns die Macht zu geben auf ihn zu treten".

79 LANE, kṯāḇā, S. 189.

80 CHABOT, Synodicon, syr. S. 564–67; frz. S. 582–85. Der Text wird im Kolophon, ebd. S. 580, als *syāmā ḏ-haymānūṯā* bezeichnet, in der Literatur als *libellus fidei*. Eine mehr oder weniger identische Christologie vertritt übrigens auch der Brief, welchen Īšōʿyaʰḇ von Gḏālā verfasst hat (Edition und Übersetzung bei SAKO, Lettre; Zusammenfassung bei WINKLER, Terminologie). Da sich der Brief aber im Wesentlichen auf die Begriffe 2 Naturen – 2 *qnōmē* – 1 Person konzentriert, ist er für unsere Zwecke kaum ertragreich.

81 Entgegen der Aussage von LANE, Creed, S. 159ff: bes. die Feststellung S. 162, dass Šuḇḥālmārans Credo dem der Bischöfe von 596 am nächsten stünde, ist kaum zutreffend. Zu LANES Darstellung bereits oben Kap. 6.4 (a); ferner S. 238 Anm. 42.

82 CHABOT, Synodicon, syr. S. 564–67; frz. S. 582–85

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

einer Zweizahl der Naturen und der Hypostasen, und wahrscheinlich einer Einzahl des *prosopon* nicht zu verstehen, auch wenn es ihm nicht wichtig ist, das zu verdeutlichen. Übereinstimmung herrscht auch bei weiteren Begriffen wie der *Einwohnung* der *unversehrten* Gottheit in seinem *vollkommenen Menschen* als seinem *Tempel* und der *Eingewandung*, und eben der *Einung* von Gottessohn und Mensch[83]; und Šuḇḥālmāran wird nur beim Thema „Eingewandung" etwas farbiger, wo er auf das äußerlich irreführende Gewand eines Bettlers eingeht – was sonst mit dem Begriff der Knechtsgestalt ausgedrückt ist[84]. Grund für dieses „Gewand" ist, dass der Mensch Gott anders nicht betrachten kann, was bei den Bischöfen auch als einziger Grund der Notwendigkeit der Menschwerdung angegeben wird[85]. Die göttliche Natur Christi kann nicht sterben und nicht hungern – bei Šuḇḥālmāran und den Bischöfen dieselben beiden Negativbestimmungen Gottes (es wären ja noch weitere möglich).

Zwar bestehen auch Unterschiede: Z. B. fehlt bei Šuḇḥālmāran jegliche Spezifizierung der Einung etwa als in einem *prosopon*; bei der Einung von Gott und Mensch fehlt, dass sie weder durch Verwandlung oder Veränderung der beiden Naturen zustande kommen kann, noch durch Zusammensetzung, also auch unauflöslich ist[86]; oder es fehlt bei ihm die Sohnschaft als die Eigenschaft (*dīlaytā*, *idioma*)

83 Man beachte, dass die Einung auf Gottessohn und Mensch beschränkt ist, worauf die Bischöfe besonderen Wert legen (CHABOT, Synodicon, S. 583), und was auch Šuḇḥālmāran formuliert (LANE, kṯāḇā, S. 191), aber dass der Metropolit außerdem die Einwohnung im Menschen auch für die *ganze* Trinität als der „unversehrten" Gottheit aussagen kann (ebd. S. 180), während die Bischöfe sich hier darauf beschränkten zu sagen (CHABOT, a. a. O. S. 582), dass der Sohn sich nicht von Vater und Heiligem Geist entfernt, als er in die Welt kommt. Šuḇḥālmārans Äußerung ist wohl im Sinne der Idiomenkommunikation zu verstehen und könnte dann mit der Haltung der Bischöfe verträglich sein. Aber klar ist das nicht. Eine Parallele zu der Darstellung, wonach mit „unversehrte Gottheit" nicht nur die eine göttliche Natur, sondern die drei trinitarischen Hypostasen gemeint sind, kann vielleicht bei Bāḇai gefunden werden, nach welchem die ganze Trinität anbetet, wer den Leib (Christus) anbetet (CHEDIATH, Babai, S. 146).

84 Vgl. die „Knechtsgestalt" nach Phil 2 bereits bei Ps-Nestorios nach ABRAMOWSKI, Liber, S. 143: „Er zog die Knechtsgestalt an, und in ihr erniedrigte er sich, und er bekleidete sie mit seinem prosopon und erhöhte sie zum Namen über alle Namen. Sie wird also im prosopon der Gottheit angebetet und nicht in dem eines anderen. Und deswegen ist eins das prosopon und der Name des Sohnes". Auch die Bischöfe (CHABOT, Synodicon, S. 583) nennen Christus, seiner Menschheit nach, „einem Sklaven ähnlich".

85 Die Bischöfe (CHABOT, Synodicon, S. 582) bleiben bei der Formulierung, dass Gott nicht betrachtbar wäre, während Šuḇḥālmāran auf das alttestamtliche Motiv (Ex 33,20) anspielt, dass der Mensch sonst sterben würde – wie man sich die Pupillen verbrennt, wenn man in die Sonne blickt (LANE, kṯāḇā, S. 168). Unser Autor nennt als weiteren Grund die Unsterblichkeit Gottes.

86 Die Begriffe bei CHABOT, Synodicon, syr. S. 565f (frz. S. 593): *ḥaḏyūṯā lā meṯparršānaytā* (unauflösliche Einung); *šuḥlāpā* (Verwandlung); *ḥuḇlā* (Veränderung, fast Verderben). Letztere zwei Begriffe sind allerdings bei Šuḇḥālmāran durch die Begriffe „unversehrt" bzw. „vollkommen" abgedeckt. Oben genannter Begriff der Bischöfe *lā mkannšā w-lā mrakkḇā* (nicht zusammengesetzt oder hinzugefügt) erscheint nur in der Apologie, in einer logischen Widerlegung der Gegner, ebd. syr. S. 569 (frz. S. 586).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

des göttlichen *qnōmā* des Sohns[87]. Das sind alles logische Begriffe. Doch auch bestimmte heilsökonomische Zusammenhänge fehlen (s. u.).

Dennoch kann zunächst eine Bedingtheit Šuḇḥālmārans durch die Position der Bischöfe ausgesagt werden, was folgerichtig ist, nachdem er ja der Kommission der Bischöfe angehört hatte. Hatten die Bischöfe die Formulierung festgelegt, um sich im Streit der Konfessionen zu positionieren, bringt unser Autor diese Positionierung nun summarisch zur Anwendung, und sieht auch keinen Bedarf, gegenüber seinem Publikum die Formel auszulegen oder gar zu begründen. Die Ziele, die der Metropolit verfolgt, haben eher mit der Bestätigung des eigenen Bekenntnisses zu tun; darauf ist am Schluss zurückzukommen (s. u. 9.1). An dem unterschiedlichen *skopos* und nicht an einer gemilderten oder gar abweichenden Position liegt es, dass zentrale Begriffe von unserem Autor nicht nachdrücklich vorgestellt werden. Zum Beispiel wehrt er auch nirgends eine Verwandelbarkeit (oder Veränderlichkeit) der göttlichen Natur ab, wie es die Bischöfe, wie auch Nestorios und Bāḇai, gegenüber dem theologischen Gegner tun[88] (im Übrigen verwendeten auch die Bischöfe ein gesondertes Schriftstück für ihre Apologetik[89]).

In den Punkten, wo Šuḇḥālmāran mit den Bischöfen zusammengeht, tut er das natürlich auch mit Bāḇai, der nach allgemeiner Auffassung hinter deren Bekenntnis als Verfasser oder wenigstens als Ideengeber steht. Doch diese Übereinstimmung gilt nur für die innere Struktur zwei *kyānē* – zwei *qnōmē* – wahrscheinlich ein *parṣōpā*; denn bereits Bāḇais Definition dieser Begriffe[90], und erst recht ihre Erörterung[91], haben kein Gegenstück in unserem Text. Immerhin scheint Šuḇḥālmāran Bāḇais strenge Unterscheidung der göttlichen von der

87 CHABOT, Synodicon, syr. S. 565 (frz. S. 593).

88 Die Synode Īšōᶜyaʰḇs I (576) preist das „Wunder der Werdung ohne Veränderung“ (CHABOT, Synodicon, syr. S. 553); das Bekenntnis der Bischöfe (612) schließt die Möglichkeit der Verwandlung bei gleichzeitiger Identität aus (ebd. S. 583). Der Begriff der Unveränderlichkeit ist sicher apologetisch aufzufassen wie auch bei Nestorios und Ps-Nestorios (ABRAMOWSKI, Liber, S. 206 und 151; vgl. 139) und Bāḇai (CHEDIATH, Babai, S. 96, 99).

89 CHABOT, Synodicon, syr. S. 568–80; frz. S. 587–98. Dieser Text wird vom Schreiber (ebd. S. 580) als *drāšā* eingestuft, was für die Rekonstruktion der Vorgänge von 612 von Bedeutung ist (s. o. 4.4 c). Das Fehlen von Apologetik bei Šuḇḥālmāran und im *libellus fidei* ist also gattungsbedingt und darf nicht zum Schlussfolgern verleiten, obwohl sie sonst fast immer eine wichtige Rolle spielt: vgl. z. B. Bāḇai (CHEDIATH, Christology, S. 62–83), Narsai (die ganze Hom. 23 nach MINGANA, Narsai II, ist durchsetzt von Erregung über den „Irrtum“ des Gegners), Ps-Nestorios (ABRAMOWSKI, Liber, S. 135–83).

90 Vgl. CHEDIATH, Christology, S. 86–91. *qnōmā* als der strittige Begriff wird von Bāḇai genau definiert als „singular substance, existing by itself, numerically one, and distinct from many”; in Gegensatz zu *kyānā* könne *qnōmā* keine Allgemeinheit darstellen; und es könne kein *kyānā* existieren, der nicht in einem *qnōmā* verwirklicht ist (ebd. S. 87; so auch die Apologie der Bischöfe: CHABOT, Synodicon, S. 597). *Parṣōpā* ist das Eigene („property“, *idioma*, *dīlūṯā*), das ein *qnōmā* vom anderen unterscheidet (CHEDIATH, a. a. O. S. 89f). CHEDIATH urteilt (ebd. S. 90): „It seems that Babai is applying to parsopa what Basil says of hypostasis“.

91 Vgl. CHEDIATH, Christology, S. 119–54; insbesondere die Differenzierung bezüglich der Worte „Eingewandung“, „Einwohnung“, „Anhängen“ und „Einung“ S. 143–45; die Unmöglichkeit der Veränderung Gottes in der Menschwerdung S. 147f; die Merkmale der Form Gottes und des Menschen S. 148–51.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

menschlichen Form in Christus durchzuhalten[92]. Die Begriffe der Annahme, der Einwohnung, des Tempels, der Eingewandung und der Einung sind wiederum dieselben, wobei von Bāḇai weitaus mehr Ausdrucksweisen bekannt sind[93]. Interessant ist es, die Negativmerkmale der Einung zu vergleichen, welche strikte Unterscheidung der Naturen aussagen: Bāḇais *d-lā muzzāgā* („without mixture", Vermischung analog zu Flüssigkeiten) *wa-ḥḇūḵiā* („and commixture", Beimischung analog zu Mehl) *w-ḥulṭānā* („admixture", Beimengung analog zu Bohnen)[94] steht Šuḇḥālmārans *d-lā ḇulbālā* (ohne Verwirrung) *w-muzzāgā* (Vermischung) *w-ḥulṭānā* (Beimengung) gegenüber. Von den Synoden legt nur diejenige des Saḇrīšōʿ (596) Wert auf solche Begriffe, und zwar in Form der Verurteilung der Vertreter von *muzzāgā* („mélange"), *ḥulṭānā* („commixtion"), *rukkāḇā* („composition") und *bulbālā* („confusion") in Christus[95]. In den drei Begriffen der „Mischung" deckt sich Šuḇḥālmāran zwar mit der Synode Saḇrīšōʿs, aber wegen der Dreizahl (ohne *rukkāḇā*) steht er insgesamt näher an Bāḇai: Denn er ersetzt nur einen der drei Begriffe Bāḇais durch einen Begriff der Bischöfe[96]. Gemeinsames Ziel dieser Begrifflichkeiten ist es zu betonen, dass Gottheit und Menschheit Christi in ihrem Wesen und in ihrem Tun klar auseinander gehalten werden, also in der Leidensunfähigkeit und den Wundertaten Gottes, und in der Sterblichkeit des Menschen etc. Abgewehrt wird dadurch gleichzeitig die miaphysitische Christologie[97].

92 Wie wir sahen, besitzt „Unser Herr" – nach Bāḇai eine Bezeichnung Gottes und nicht des Menschen – bei Šuḇḥālmāran den Willen zu hungern oder zu sterben, und *zeigt* dann den Hunger (er hungert nicht), und verbindet sich mit dem Menschen, der stirbt (er selbst stirbt nicht). Nur im „Credo" Elias herrscht nicht die Konsequenz wie bei Bāḇai (Lane, kṯāḇā, S. 180): „Und [unser Herr] … litt, und wurde gekreuzigt und starb und wurde begraben. Und am dritten Tag erstand er durch die Kraft, die in ihm wohnte". Leiden und Tod wären eigentlich dem Menschen, die Kraft dagegen Gott zuzuordnen. Zu Bāḇais Unterscheidung der Merkmale der Form Gottes (unsichtbar, annehmend, *principium quod*, Sohnschaft der Natur nach, Wort, Herr, eingeboren, Leben, ewig etc.) und der Form des Menschen (sichtbar, angenommen, *principium quo*, Sohnschaft der Einung nach, Jesus, Christus, erstgeboren, Geburt, Tod etc.) s. Chediath, Christology, S. 148–51.

93 Vgl. Chediath, Christology, S. 91–93: außer *ʿmr* auch *srʾ*, *bēṯ*, *magnānūṯā* für die Einwohnung; ferner *npq* „anhängen, heiraten", und die diversen Substantive zu *ḥayyeḏ* („einte").

94 Chediath, Christology, S. 93, mit dem Hinweis, dass die Begriffe bei Bāḇai teilweise austauschbar sind, und weist vor allem auf den griechischen (stoischen) Hintergrund hin, sodass die Austauschbarkeit der Begriffe (auch im Vergleich zu Šuḇḥālmāran) evtl. auf die Übersetzungsschwierigkeit zurückzuführen ist.

95 Chabot, Synodicon, S. 197f (syr.)/458 (frz.).

96 Das Bekenntnis der Bischöfe kennt wenigstens nur die Unverwirrbarkeit, welche der Unvermischbarkeit am nächsten steht (Chabot, Synodicon, S. 565: „Das Eigene der Naturen kann nicht verwirrt werden", *lā maškḥā lambalbālū dīlāythōn da-ḵyānē*); gerade diese fehlt in Bāḇais drei Begriffen; aber auch er spricht sonst von ihr („confusion": Chediath, Babai, S. 153).

97 Allerdings muss immer unterschieden werden, ob die Vorwürfe treffen. Roberta Chesnut, Christologies, gibt etwa für Severus von Antiochien eine Annahme der Zusammensetzung der Naturen Christi an, aber die Ablehnung einer „Verwirrung" und einer „Vermischung" derselben, obwohl letztere in seinem Denken doch faktisch durchscheinen könnte (ebd. S. 18 u. 30). Für Philoxenus von Mabbug (ebd. S. 66) und Jakob von Sarug (ebd. S. 134) findet sich der Vermischungsbegriff tatsächlich, aber aus soteriologischem Grund: es muss möglich werden,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

In einem Punkt stehen die bis hierher behandelten drei Quellen besonders nahe zusammen: Die meisten älteren Texte der Kirche des Ostens noch bis ins Jahr 605, immer unter ausdrücklichem Rückgriff auf Theodor[98], unterscheiden sich von den Bischöfen 612, Bāḇai und Šuḇḥālmāran, indem sie *nicht* von zwei *qnōmē* in Christus reden[99]. Die Entstehung dieser eventuell nicht-theodorianischen neuen Redeweise im Laufe des 6. Jh.s erklärt LUISE ABRAMOWSKI damit, dass die Einführung des Hypostasenbegriffs in die Christologie, etwa als *hypostasis synthetos* bei Leontios von Jerusalem, für die Ostsyrer eine Bedrohung der chalzedonensischen Zwei-Naturen-Lehre darstellte:

> „Ich bin inzwischen der Ansicht, dass die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit der neuchalzedonensischen hypostasis synthetos die persischen Dyophysiten zur Ausbildung der Zwei-Hypostasen-Christologie veranlasst hat“[100].

Zur „Rettung“ der Zwei-Naturen-Lehre wurde nach ABRAMOWSKIS Interpretation als erstes der *Liber Heraclidis*, jener von einem Anonymus ergänzte Text des Nestorios, 539/40 unter Mār Aḇā ins Syrische übersetzt. Allerdings spielt in ihm der Begriff der Hypostase eine untergeordnete Rolle. Die Zweiheit in Christus wird hier mittels eines „doppelten *prosopon*“ gewährleistet, wonach die eine Natur sich die jeweils andere freiwillig als ihr *prosopon* aneignet[101]. Erst nach 562 in einer Disputation mit Kaiser Justinian scheint eine zweifache Hypostase vom nisibenischen Metropoliten Paulos vertreten worden zu sein; dies entsprach aber offenbar nicht der Meinung der ganzen Schule, da sich solcherlei nicht auf die Synoden auswirkte[102]. Somit kann man von einer Entscheidung zu einem „Nestorianismus“,

---

dass der Sünder sich mit dem Heil des Heilands „mischen“ kann, um zu leben. Gleichzeitig wird „Verwirrung“ der Naturen abgelehnt.

98 CHABOT, Synodicon, S. 194f/453–55 zu Synode Īšōʿyaʰḇs; S. 197f/457–59 zur Synode Saḇrīšōʿs; S. 209f/473–75 zur Synode Gregors: alle drei verzichten überhaupt auf den Hypostasenbegriff (*qnōmā*) in der Christologie, die beiden letzteren verpflichten jede Theologie auf Theodor.

99 Das betont u. a. WINKLER, Christentum, S. 85. Allerdings ist LUISE ABRAMOWSKI hier genauer, s. das Folgende. Zur Christologie Theodors vgl. ferner GRILLMEIER, Jesus der Christus I, S. 632–34: Theodor spreche je nach Blickpunkt noch abwechselnd von einer oder zwei Hypostasen. Ganz anders meint MCLEOD, Theodore, S. 399–402, dass Theodor durch sein Hypostasenverständnis kaum von *einer* Hypostase Christi habe reden können. Letztlich ist die Christologie Theodors für unseren Zusammenhang nicht so entscheidend wie die Christologie des Synodicon.

100 ABRAMOWSKI, Christologie, S, 221. Der folgende theologiegeschichtliche Überblick ebd. S. 220–27.

101 ABRAMOWSKI, Liber, S. 108–34 zur literarkritischen Trennung von Nestorios und Ps-Nestorios, S. 183–99 zur Theologie des Ps-Nestorios, S. 202–29 zur Theologie des echten Nestorios. – Die Untersuchung von LUIGI SCIPIONI, Ricerche, und ders., Nestorio, zum Thema konnten hier nicht berücksichtigt werden.

102 Von der *qnōmā*-Auffassung des Schulleiters Ḥnānā wissen wir nichts. Wenn er aber, wie Bāḇai ihm vorwirft, bestimmte Eigenschaften der Form Gottes und der Form des Menschen für austauschbar gehalten hat (CHEDIATH, Babai, S. 76–78), dann ist kaum anzunehmen, dass er zwei *qnōmē* unterschieden hat wie Paulos es tat.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der gar nicht „nestorisch“ ist (so ABRAMOWSKI), erst für das Bekenntnis von 612 sprechen[103]; und auch später noch war für Īšōʿyaʰḇ II. eine abgemilderte Position möglich[104].

Neben dieser Entscheidung für zwei Hypostasen, die Šuḇḥālmāran offenbar mit seinen Zeitgenossen teilt, bewahrt unser Autor offenbar auch jenen älteren Gedanken des *parṣōpā kyānāyā*, der bei Nestorios belegt werden kann und dann – ebenfalls nach der Analyse ABRAMOWSKIS – erst wieder bei dem umstrittenen Bischof Sahdona. Aufgrund dieser sehr großen Seltenheit dürfte unser Beleg von einiger Bedeutung sein. Der *Liber Heraclidis* kennt einerseits den Begriff des *parṣōpā kyānāyā*, wonach jede Natur ihr eigenes *prosopon* benötige und keine Reduzierung auf ein *prosopon* zweier Naturen möglich ist, und andererseits die bereits erwähnte Idee, dass das *prosopon* der jeweils anderen Natur das jeweils „eigene“ *prosopon* vertritt[105]. Wie wir sahen, kann man eine Passage bei Šuḇḥālmāran genauso auffassen: Das *prosopon* des Sohnes sei die Zierde unserer Natur, der Mensch Jesus. Weiter reicht die Parallele aber nicht, weder in Bezug auf die Rede vom doppelten oder reziproken *prosopon* des *Liber Heraclidis*, noch auf die Aneignung (*appropriatio*) der jeweils anderen Natur mit ihren Eigenschaften durch Gott und Mensch als eigenes *prosopon* bei Sahdona. Šuḇḥālmārans Darstellung bleibt an dieser Stelle sozusagen assymetrisch, da er nicht umgekehrt von einem *prosopon* Jesu spricht, welches im Sohn oder im *Logos* bestehe. Es lässt sich auch nicht, wie beim *qnōmā*, ein zweites *prosopon* vermuten. Durch diese Unvollständigkeit kann weder festgestellt werden, wie nahe bei Nestorius sich unser Autor positionieren will, noch, ob er sich enger mit Sahdona berührt. Letzterer Theologe wurde zwar wie unser Autor Bischof in Bēṯ Garmai, hat aber seine theologische Weiterentwicklung erst nach seinem Besuch im Westen 630 genommen und ist erst nach 640 wegen seiner Theologie in Streit verwickelt worden[106]. Festgestellt werden kann aber, dass der *Liber Heraclidis* im Endzeitbuch Nachwirkung zeigte, was auch nicht

103 Wie ABRAMOWSKI, Christologie, S. 224 zeigt, geht Bāḇai auf deren beider Vorstellung von einem doppelten oder zweifachen *prosopon*, wobei die eine Natur die andere als *prosopon* gebraucht oder sich zu eigen macht, nicht ein.

104 Nach SAKO, Lettre, S. 141–64 (frz.) u. S. 165–92 (syr.), hat Īšōʿyaʰḇ II. einerseits in Aleppo den Begriff *qnōmā* gar nicht gebracht, geschweige denn auf zwei *qnōmē* insistiert, um mit Heraklios die Union üben zu können; in einem älteren Brief entfaltet er sie aber doch (s. o. 4.3 d).

105 ABRAMOWSKI, Martyrius, S. 21–24. Allerdings unterscheidet ABRAMOWSKI den echten Nestorios, welcher von zwei *prosopa* der beiden Naturen sprach, und Ps-Nestorios, der einerseits von einem aus zwei geeinten *prosopon* sprach, andererseits von dem hier intendierten *prosopon* als der Natur des jeweils anderen, welche als das eigene *prosopon* angeeignet werde. Die literarische Scheidung des Liber Heraclidis dürfte für uns ohne Bedeutung sein, ebenso wie die Diskussion um eine Hypostase in Christus, die Sahdona aus Ps-Nestorios entnimmt.

106 Zu Leben und Christologie des Bischofs von Maḥōzē ḏ-Arēwan s. DE HALLEUX, Martyrius, sowie ders., Christologie. Zu den Einflüssen, die 630 in Aleppo Sahdonas Umorientierung bewirkten, s. BUDGE, Thomas II, S. 130.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

verwundern kann, wenn Sahdona dieses Buch später als anerkannten Beleg für seine eigene Theologie zu verwenden versuchte[107].

Das Schweigen Šuḇḥālmārans zu der Möglichkeit, die Einheit Christi durch ein *prosopon* darzustellen, könnte ebenso als Nachwirkung des Nestorios anzusehen sein, der, wie wir sahen, ein *prosopon* nur einer Natur zuordnen und daher nicht von einem einfachen *prosopon* sprechen wollte. Allerdings ist unser Text zu knapp, um eine solche Vermutung verifizieren zu können. Wie steht Šuḇḥālmāran zu den anderen Möglichkeiten, die Einung formal oder inhaltlich zu beschreiben? Er greift die üblichen zur Verfügung stehenden Spezifizierungen nicht auf: die der Gottheit und der Menschheit gemeinsame Ehre, Anbetung oder Macht[108]. Sollte der oben erwogene Begriff der ökonomischen Einung auf Šuḇḥālmāran zutreffend sein, könnten Parallelen bei Johannes Chrysostomos, eine nähere bei Īšōʿyaʰḇ I. gefunden werden[109]. Bedenkt man, dass im Syrischen *mḏabbrānūṯā* nicht nur für Ökonomie, sondern auch für *ἐνέργεια* (lat. *operatio*) steht, kann man noch einige westliche Theologen zur Zeit Justinians heranziehen, zuvörderst Menas von Konstantinopel[110]. Es bleibt spekulativ zu überlegen, ob die bei Īšōʿyaʰḇ I. explizit oder bei Šuḇḥālmāran implizit befindliche Denkweise die Verhandlungen des Īšōʿyaʰḇ II. mit Heraklios zum Monenergismus vorbereiten half; als Reaktion auf Heraklios' Werbung für diese Idee im Osten ab 622 (s. o. 4.3 d) dürfte sie kaum anzusehen sein. Auch der mit dem Monenergismus Hand in Hand gehende Monotheletismus hatte in unserem Text nicht im programmatischen Sinne beobachtet werden können, wohl aber die Aussage der Menschwerdung als Willensakt Gottes. Dieser Gedanke findet sich auch bei Theodor[111], Bāḇai[112] oder im Bekenntnis der Bischöfe von 612:

107 Auch wenn Sahdona damit eben nicht den ganzen Liber Heraclidis wirklich berücksichtigt, sondern sich eklektisch auf eine winzige Interpolation des Buches konzentriert: ABRAMOWSKI, Martyrius, S. 20.

108 Z. B. Narsai (MINGANA, Narsai II, 23. Hom., S. 24): „Zusammen mit dem Schöpfer wird er verehrt, der Anrede und der Macht nach, während er Sohn Gottes genannt wird, als Gott. Sohn Gottes nennen wir ihn, den von uns [geborenen] Sohn, und zu seiner Wesenheit zählen wir ihn ohne Unterscheidung. Eine Wesenheit erkennen wir, welche drei ist, den Vater, den Sohn, und den Heiligen Geist, in Ebenbürtigkeit. Zur Zahl des einen Prosopon zählen wir ihn, wobei sein Wesen wie das Wesen dessen ist, der ohne Anfang ist". Ferner Chrysostomos, als Gewährsmann für die Bischöfe 612 (CHABOT, Synodicon, S. 593): „zwei Naturen in einer Sohnschaft, einer Majestät, einer Ökonomie". – Allerdings kennt Bāḇai, anders als Šuḇḥālmāran und als die Bischöfe, auch die Einung der Anbetung in Christus: CHEDIATH, Babai, S. 146, nach *Liber de Unione* S. 236f/192, 18ff; 239/194, 15ff; 240/195, 7ff.

109 Zu Chrysostomos vgl. die vorhergehende Anm.; zu Īšōʿyaʰḇ I. die Überlieferung seines Bekenntnisses 586 in Konstantinopel (CHABOT, Synodicon, S. 195: „Der Gott-Logos nahm aber Schmach und Leiden im Tempel seines Leibes auf ökonomische Weise an").

110 Vgl. LANGE, Mia Energeia, S. 435–47. Die Untersuchungen Langes zeigen, dass die Idee des Monenergismus schon lange vor Theodor von Pharan diskutiert wurde. Doch hatte sie offenbar weder für Parteiungen noch als Programm Bedeutung erlangt.

111 Theodor sagt *εὐδοκία*; vgl. BRUNS, Theodor, S. 59f. Die willentliche Einung ersetzt die unmögliche natürliche Einung.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „In den letzten Zeiten hat es Gott in seiner unfasslichen Weisheit gefallen,... unsere Natur zu erhöhen, in ihr den wahren Samen der Auferstehung der Toten und des neuen, unzerstörbaren und unveränderlichen Lebens zu säen, gemäß seiner Vorsehung und seinem ewigen Willen“[113].

All die genannten Aspekte helfen also, unseren Text christologisch einzuordnen, und es haben sich ganz unterschiedliche Verbindungslinien zu Bāḇai, zu Nestorios, zu Theodor oder zu Chrysostomos aufgetan. Nicht zu vergessen ist, dass sich ein Hauptanliegen der antiochenischen Christologie *überall* wieder findet bis hin in unser Endzeitbuch, nämlich die Aussage der Leidensunfähigkeit bzw. Unsterblichkeit der göttlichen Natur. JOHN J. O'KEEFE hat wohl zu Recht darauf hingewiesen, dass dieser Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Natur den antiochenischen Theologen wichtiger gewesen sei als alle formalen Bestimmungen[114]. Unser Endzeitbuch beinhaltet denn auch folgerichtig erstere Unterscheidung und verzichtet auf letztere Bestimmungen.

Die Notwendigkeit der Einung in Christus war bei Šuḇḥālmāran unter dem Gesichtspunkt der Heilsökonomie begründet worden. Auch in diesem Bereich sind nun Šuḇḥālmārans Aussagen mit denen seiner theologischen Umwelt zu vergleichen. Dabei fällt sehr ins Auge, dass viele *topoi*, die man hier schon fast zum Standard rechnen könnte, bei ihm fehlen, und dass seine Interpretation dafür sehr selbstständig ist. Übereinstimmung herrscht nur darin, dass die ontologische Christologie nicht um ihrer selbst willen betrieben wird, sondern wie beispielsweise Theodor von Mopsuestia beschreibt Šuḇḥālmāran Christologie im systematischen Zusammenhang mit dem Heilswirken Christi zu Gunsten der Menschen[115].

Theodor bindet die Menschwerdung Gottes in den Rahmen eines Entwurfs der katastatischen Erneuerung ein: Wo ein neuer Mensch das Ziel der Heilsgeschichte ist, bedarf es des zweiten unkorrumpierten Adams, in welchem Gott wirksam sein muss. Der Gedanke, dass ein neuer, unvergänglicher Mensch das Ziel sei, ist in der Patristik nichts Ungewöhnliches, und er setzt sich in Variationen auch nach Theodor fort bis zu dem soeben zitierten Satz der Bischöfe[116]. Hiermit ist das Heil

---

112 Vgl. BRUNS, Finitum, S. 69, und auch das Bāḇaizitat unten. Statt der natürlichen ist nur die willentliche oder auch die persönliche Einung möglich.

113 CHABOT, Synodicon, S. 582.

114 O'KEEFE, Impassible Suffering, hier S. 53–57, hier auf Nestorios und Theodoret bezogen. Auch BRUNS, Finitum, S. 63, nennt den Theopaschitismus (als Begrenzung der Gottheit) als den von Babai bekämpften Hauptirrtum der Miaphysiten.

115 Zu Theodor vgl. ABRAMOWSKI, Christologie, S. 226; für Šuḇḥālmāran s. o. (b).

116 Zu Theodor s. DEVREESSE, Essai, S. 89. Auch Ps-Nestorios formuliert, wobei er den Tod Christi offenbar als notwendigen Durchgang ansieht: „weil er um unsertwillen gestorben ist und erneuert hat in Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit den zukünftigen Zustand“ (*tuqqānā ḏ-ʿattīḏ*, d. i. *mellousa katastasis*: ABRAMOWSKI, Liber, S. 147). Zu Narsai vgl. MINGANA, Narsai II, S. 10: „Mit Leib und Seele erstand der, der uns lebendig und neu macht, und in seiner Auferstehung gab er uns ein festes Urbild für den Tag unserer Erneuerung... So nämlich, wie wir durch Adam sterblich wurden, so werden wir durch den zweiten Adam unsterblich“. Sodann Bāḇai: „Das andre Ziel seines Wirkens ist das Leben, das er uns in der Unsterblichkeit und der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sowohl an der Menschwerdung Gottes als auch an der Auferstehung Christi festgemacht: Es bedarf der Vereinung der göttlichen ewigen unveränderlichen Natur mit der menschlichen in der Menschwerdung, was erst die Auferstehung des Menschen Christus ermöglicht und dann im Prinzip auch jedes Menschen. Und es wird umgekehrt von diesen Ereignissen her die Christologie formuliert: Die Menschwerdung, welche Unvergänglichkeit bewirken will, darf schon deshalb keine Veränderlichkeit der göttlichen Natur beinhalten. Die Auferstehung Christi, an welcher alle teilhaben werden, setzt also die Beteiligung der göttlichen *und* der menschlichen Natur voraus[117]. Die vorläufige Teilhabe der Christen daran (vor der Vollendung im Eschaton) ermöglichen die Sakramente[118]. Und mit der Erneuerung des Menschen geht notwendig einher der Sieg über Tod und Satan[119].

Unwandelbarkeit und der Unvergänglichkeit verlieh, in dem wir ewig bleiben sollen, und die Verleihung vollkommen irrtumsloser Erkenntnis“ (es folgt ein Zitat 1Kor 15,45.23; FRANKENBERG, Euagrius, S. 155).

117 Zum ersteren Gedanken der Erhaltung beider Naturen s. o. vor allem Bāḇai. – Zur Auferstehung Christi bei Theodor: er formuliert die Teilhabe (*participatio*, *šautāpūṯā*) des Menschen an seiner Auferstehung (ABRAMOWSKI, Theologie S. 263–293). Narsai sagt: „Mit Leib und Seele erstand der, der uns lebendig und neu macht, und in seiner Auferstehung gab er uns ein festes Urbild für den Tag unserer Erneuerung. Das ist auch die Ursache der Auferstehung des Hauptes der Lebenden: uns die Hoffnung auf unsterbliches Leben zu senden“ (MINGANA, Narsai II, S. 10), sowie „Unsere Natur ist mit ihm in den Himmel eingetreten“ (MCLEOD, Narsai, Ascension, S. 174). Bāḇai: „dann stand er auf und brachte uns mit zur Auferstehung, stieg zum Himmel, erhob uns mit sich, und setzte uns — in sich als dem Erstling, — neben Gott. Er ist der Vollender unsres Lebens in seiner Menschheit kraft seiner Gottheit. Nicht in seiner Gottheit ist er vollendet worden — wie die Ketzer schwatzen — sondern in seiner Menschheit“ (FRANKENBERG, Euagrius, S. 281); sowie (ebd. S. 311): „Sein Aufstieg zum Vater ist ebenso zu erklären; er meint damit in der Verbindung der Naturen die Menschheit; seine Menschheit, nicht seine wie Vater und Geist Himmel und Erde füllende Gottheit, stieg in der Verbindung“.

118 Zur Aneignung des Siegs über Satan und Tod an die Menschen bei Narsai s. CONNOLLY, Narsai, Church and Baptism, S. 50. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 155): „Die Erstlinge dieses Lebens empfangen wir in der heiligen Taufe nach dem Worte Pauli: ‚auch wir die wir die Erstlinge des Geistes haben etc.’ (Röm 8,23) und Jesu: ‚wer glaubt und getauft wird, wird leben“ (Mk 16,16); ferner (ebd. S. 281): Christus „befreite sie durch die Taufe von der Tyrannei des Bösen und gab ihnen das Angeld auf das ewige Leben... Statt Manna und Wasser gab er dem Menschengeschlecht sein Fleisch und sein Blut“.

119 Das Thema ist beliebt bei Ephrem (Carmina Nisibena 52–60; vgl. DALEY, Eschatologie, S. 144): Der personifizierte Tod muss in den „Dialogen zwischen dem Tod und Satan“ anerkennen, dass er von Christus besiegt ist. Ähnlich schon Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 501f); dann Narsai (MCLEOD, Narsai, Resurrection, S. 145: „By a silent vibration, the mighty one called upon insatiable Death, and terror seized him (when he heard) about the new report of the restitution of the dead“. Bāḇai nennt als Ziel der Heilstat Christi (FRANKENBERG, Euagrius, S. 155): „den Satan um seinen Erfolg zu bringen, uns von der Knechtschaft frei zu machen und uns die Macht zu geben, auf ihn zu treten“; auch (ebd. S. 281): Es „führte der Herr das ganze Menschengeschlecht aus der Welt des Todes und der Knechtschaft der Sünde (?). Bāḇai führt auch den Sieg über Satan nach der Taufe Jesu an (ebd. S. 281): „Er überwand zuerst für sich den Satan“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Von all diesen Gedanken hat Šuḇḥālmāran, abgesehen von seinen knappen Anspielungen auf die Sakramente (dazu s. u. 8.9. c) und dem „Dass“ der Auferstehung, nur den letzteren: Christi Sieg über Satan hat bei ihm, wie wir sahen, seinen Ort in der Versuchungsszene und dann im Endgericht.

Wenn Šuḇḥālmāran sich in der Soteriologie auf den Kreuzestod konzentriert, dann also nicht in dem Sinne, dass hier der Tod besiegt und die Erneuerung des Menschen erwirkt[120] oder die Sünde stellvertretend abgetragen worden sei[121]. Der Zusammenhang von „Sündenfall“ und Tod ist für ihn auch nicht das Grundübel; wir sahen, dass für ihn der Tod nicht Folge von Gottes Zorn oder Strafe sei. Dies entspricht der Überzeugung Narsais oder Theodors, dass die menschliche Natur von vorneherein sterblich geschaffen sei[122]. Wie wir sahen, erfolgt für Šuḇḥālmāran die Befreiung von der Sünde einfach durch den Liebeserweis, der in diesem Kreuzestod liegt; und nur insofern als hierdurch eine Umkehr von den Begierden ermöglicht wird, will Šuḇḥālmāran von einem Freikauf sprechen. Dies erweist sich durch den theologiegeschichtlichen Vergleich doch als eine starke Akzentuierung. Sie hat vielleicht drei Gründe.

Zum einen legt der Metropolit ohnehin großen Wert auf die Liebe (so besonders in Buch 1) und zeigt an dieser Stelle, dass sie für ihn nicht nur Imperativ ist, sondern Heil wirkende Macht. Er wählt besonders jene Heils*topoi*, die biblisch mit der Liebe begründbar sind. Zum anderen spielen sicher die Entstehungsbedingungen seiner Schrift eine Rolle. Antichrist und Gerichtsszenario geben ihm die Möglichkeit, seine Gegenwart zu verarbeiten (s. u. 9.1–2). Aber das Gerichtsszenario impliziert sogleich auch die Gerichtsdrohung für jedes Individuum, sodass sich auch die Frage nach der „Hoffnung der Sünder“ stellt (so die Überschrift zu 6 X zusammenfassend). Das darf als Grund angesehen werden, dass sich Šuḇḥālmāran auf die Heilstat Christi als Rettung aus dem Gericht konzentriert; es ist keinesfalls zu folgern, dass er damit all die anderen *topoi* der Heilsökonomie nicht kennt oder gar ablehnt. Drittens ist es offensichtlich, dass der Autor auch eine Frage beantworten will, die sich ihm angesichts des Kreuzestodes aufgedrängt hat: Nämlich wieso der Kreuzestod notwendig ist zur Erlösung des Sünders, nachdem doch Gott – da bleibt er dem Prinzip von Gottes Macht und freiem Willen treu

120 FRANKENBERG, Euagrius, S. 311: „Diese Erniedrigung der Gottheit in jener Verbindung bis zur Unterwelt geschah nicht seinet- sondern unsertwegen, damit er die Aparche unsres Geschlechtes erhöhe und uns in der Höhe neben sich setzte“. Zum Sieg über den Tod auch Belege oben Anm. 119.

121 FRANKENBERG, Euagrius, S. 155: „unsre Schuld zu zahlen, ... wie geschrieben steht: ‚er nahm die Sünde und heftete sie an sein Kreuz’ (Col 2,14) ... Bis zum Kreuzestode wandelte er in unsren Wegen, bezahlte die Schuld und gab uns den Sieg“. Ebd. S. 281: „Er... heftete die Sünde an's Kreuz an demselben Freitage, an dem Adam schuldig wurde“.

122 Vgl. z. B. Narsais Homilie „Über die Erschaffung Adams und Evas und über die Übertretung des Gebots“, ed. GIGNOUX, Création; zur Übereinstimmung Narsais darin mit Theodor vgl. ebd. S. 309 und die Arbeiten von JANSMA.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

– es nicht nötig hat, irgendeinen Kaufpreis zu bezahlen[123]. Die Antwort, dass Gott hier seine Liebe erweisen will, und dass diese auch wirksam genug ist, erfüllt diese Kriterien. Damit zeigt sich der Autor unbedingt als ostsyrischer Christologe, dem es um die unversehrte Erhaltung der göttlichen Natur in Christus geht. Der Gedanke des freien Willens Gottes an dieser Stelle ist wiederum nicht neu; vgl. z. B. Bāḇais Evagrioskommentar dazu:

> Evagrios: „Der Abstieg unseres Herrn in die Unterwelt (*šyōl*) und der Aufstieg zu seinem Vater geschah nicht um seinet-, sondern unsertwillen; und zwar ist seine Natur nicht dazu gebunden, sondern allein seine Liebe zwingt ihn dazu." – Bāḇai: „Er redet von dem Heilswerk Christi und der Ursache der wunderbaren Erniedrigung, daß der Gott Logos Knechtsgestalt d. h. Menschennatur annahm und mit sich vereinigte... Seine Gottheit litt dabei nicht, sondern die Vereinigung blieb unverwirrt – ebenso wenig litt sie, als die Menschheit im Grabe lag, sie blieb unverändert... Diese Erniedrigung der Gottheit in jener Verbindung bis zur Unterwelt geschah nicht seinet-, sondern unsertwegen, damit er die *Aparche* unsres Geschlechtes erhöhe und uns in der Höhe neben sich setzte... Seine Liebe allein drängte ihn zu dieser Erniedrigung in dieser Verbindung, nicht eine Schuld oder ein Zwang. Auch seine Menschheit war nicht des Todes schuldig, weil er keine Sünde getan hat, deren Folge der Tod ist, sondern er blieb gehorsam bis zuletzt und erlöste mit der Kraft seiner Gottheit unser ganzes Geschlecht".[124]

In dieser Denkweise liegt der wohl nahe stehendste Bezugspunkt zu Šuḇḥālmārans Soteriologie vor. Aus der Verbindung von Gottes Liebe und Willensfreiheit schöpft er seine Skepsis gegenüber der Notwendigkeit eines „Freikaufs" – und es gelingt ihm, ein neues und eigenständiges Verständnis dafür zu gewinnen, *auf welche Weise* die Kraft des Liebeserweises Befreiung erwirkt.

8.3 Die Figur des Elia

Während in anderen endzeitlichen Darstellungen, allen voran Danielbuch und Johannesapokalypse, der Erzengel Michael als ausführender Überwinder des Bösen auftritt, ist dies bei Šuḇḥālmāran nicht der Fall. Wichtig ist dagegen die Gestalt des Elia. Dies kann daran liegen, dass Elia einen „Sitz im Leben" in der kirchlichen Liturgie einzunehmen begann (s. o. zur Gattung). Dem lässt sich als weiterer Grund eine überhaupt gut entwickelte Tradition der Ostsyrer zum *Elia redituru*s hinzufügen, wie sich im Folgenden ergeben wird. Dies bereitet bereits Theodoret von Kyrrhos in seiner Danielauslegung vor, indem er den Erzengel zwar noch den

123 Lane, kṯāḇā, S. 192: „Wer wäre der andere Herr, der uns... mit Gewalt von ihm weggekauft hätte?... In Wahrheit hat er uns nicht von einem Herrn erlöst, sondern von dem, was wir in unserer Freiheit so begehrten".

124 Frankenberg, Euagrius, S. 311.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Betreiber sein lässt, aber nicht mehr den Auftretenden: „Der Erzengel Michael wird betreiben, dass Elia kommt und die Wiederkunft des Herrn ansagt“[125].

Überhaupt ist die Rolle der Engel (*malʾāḵē*), auch „Geistwesen“ (*rūḥānē*), bei Šuḇḥālmāran zurückgedrängt. Sie stehen natürlich auf der Seite Christi, folgen dessen Befehl und weisen ihn gewissermaßen als den echten Messias aus[126]. In unserem Zusammenhang begleiten sie vor allem die triumphale Ankunft Christi am Ende der Zeit und das Gericht – aber weder blasen sie selbst die Posaune, noch richten sie, noch vernichten sie gar; alles übt Christus selbst aus. Das heißt, im Gegensatz zur Welt der Apokalypse, und vielleicht in Missachtung neutestamentlicher Aussagen, ist bei Šuḇḥālmāran die Bedeutung der Engel sehr abgeschwächt[127]; und nicht erst bei ihm[128]. Wir erfahren auch nur das Nötigste über ihre Funktion und Hierarchie:

> „Und mit einem Mal strömen bei dem ruhigen Klang seiner Stimme unseres Herrn die heraus, die zum Haus des Gabriel gehören und des Michael, die Abteilung derjenigen Geistwesen, die den Dienst innehaben, für uns zu sorgen, zusammen mit den Engeln eines jeden von uns“[129].

Ansonsten treten sie eher als Schicksalsgenossen der Gläubigen auf. Gegen Engel und Menschen sind die Anschläge des Antichrists gerichtet[130], und beide erleben das Ende der Zeit als ihre Vollendung und Befreiung[131].

---

125 Migne, Theodoret in Danielem, Sp. 1535: *Τοῦτο καὶ ἐνταῦθα αἰνίττεται, ὅτι … ὁ ἅγιος Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος πάντα πραγματεύσεται, ὥστε τὸν Ἠλίαν ἀφικέσθαι καὶ προμηνύσαι τοῦ Δεσπότου τὴν παρουσίαν*.

126 Lane, kṯāḇā, S. 185: „Es geschieht die Ankunft unseres Herrn aus dem Himmel mit feierlicher Prozession und dem Jubel der Engel (*ḇ-zawḥā wa-ḇ-yubbāḇā ḏ-malʾāḵē*)“.

127 Mt 24,31 rufen Posaunenengel die Menschen zusammen; 1Thess 4,16: kommt Christus, „wenn der Befehl ertönt, wenn die Stimme des Erzengels und die Posaune Gottes erschallen“. Bei Šuḇḥālmāran gibt Christus allein den Befehl, der mit der Posaune Gottes gleichgesetzt ist (Lane, kṯāḇā, S. 187): „zuerst erklingt der Schall des Herrn… Und mit dem [Ertönen] dieses Schalls, bei welchem auch die Engel eilen…“. Das geschieht offenbar aus dem Grund, dass eine etwaige Delegierung an die Engel nicht zu einem Verständnis führen soll, wonach Gottes Macht geteilt würde: „Klar ist nur, dass er von unserm Herrn ist, denn sein ist allein die Stimme, die allen befiehlt und keinen Aufschub kennt“ (Lane, ebd.). Die Stimme des Erzengels wird bestenfalls auf das Lob Gottes beschränkt, was bei Paulus wohl nicht gemeint ist.

128 Weniger zurückhaltend ist zwar Narsai: bei ihm fehlen nicht die Posaunenengel Mt 24,31, aber Christus ist es auch hier, der die eigentliche Posaune der Auferstehung erschallen lässt (Wolff, Begräbnisgesänge, S. 9–11). Weiteres s. u. 8.6 (b) und (c).

129 Lane, kṯāḇā, S. 187.

130 Lane, kṯāḇā, S. 187: „Er sammelt nämlich seit Anbeginn viel Gift und hält es gegen die heiligen Engel bereit und gegen die tugendhaften Menschen, weil sie den lieben, der sie gemacht hat“; ebd. S. 175: „die Heiligen des Höchsten (Dan 7,25) sind in Not und sturmgebeutelt, und die oberste Ordnung der Geistwesen erbittert über seine Bosheit, und Trauer herrscht über alle Tugendhaften“.

131 Lane, kṯāḇā, S. 184f: „auch die heiligen Engel erlangen die Vollendung ohne Einschränkung, und es bekommen auch sie die Befreiung“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

a) Elia, Überführer des Antichrists

Als Vorläufer Christi am Ende der Zeit erscheint in Buch 6, Kap. VII der Prophet Elia. Auch seine Rolle ist beschränkt; weder kann er das Ende einläuten, noch die Menschen auferwecken oder Gericht halten. Dennoch ist er als mächtiger Elia dargestellt, als ein Mittler[132], der den Antichrist und seine Heerscharen besiegt, indem er – „allein", „ein bloßer Mensch"[133] – ihn durch seine Lehre, d. h. sein Credo, zum Schweigen bringt bzw. ihn überführt[134], und damit dessen Vernichtung durch Christus vorbereitet. Eine solche Rolle hat er in der Bibel zwar nicht[135]. Dennoch ist dieser Elia weitgehend von alt- und neutestamentlichen Vorlagen geprägt.

Anknüpfungspunkt ist das „Siehe, ich will euch senden den Propheten Elia, ehe der große und schreckliche Tag des Herrn kommt" aus Mal 3,23, welches Šuḇḥālmāran zitiert[136]. Die Evangelien hatten das Wort in dem Jesuswort fortgeführt, dass am Ende „Elia kommt, und er wird alles wiederherstellen" (Mt 17,10–13 par). Dort identifiziert Jesus Elia präsentisch mit Johannes dem Täufer, der kam und getötet wurde[137]. Anders Šuḇḥālmāran, der zwar beide vergleicht und als Vorläufer Christi auffasst, aber den einen eben bei Christi erster Ankunft, den anderen bei dessen letzter. Diese Rollenverteilung ist eine Möglichkeit, mit der ausbleibenden Wiederkunft Jesu umzugehen[138]. Šuḇḥālmārans Elia beginnt also,

> „die Versammelten zu belehren, und sie in der Weise des Johannes über unseren Herrn Jesus zu unterweisen... Es gleichen nämlich Elia und Johannes einander stark in dem, was [an ihnen] zu rühmen ist. So gleicht

132 Lane, kṯāḇā, S. 178: „unser Herr sendet in seiner Güte den Unterdrückten eine Atempause, durch die Hand eines Mittlers". Hier (VI,4) wird bereits Kap. VII mit Elia angekündigt.

133 Lane, kṯāḇā, S. 179 u. 183 (*gaḇrā ʿarṭlāyā*). Vgl. auch ebd. S. 184 dafür, dass Elia Mensch ist wie jeder andere und am Ende einen Auferstehungsleib empfangen muss trotz seiner Entrückung vorzeiten: „es werden auch Henoch und Elia mit der Gesamtheit verwandelt" (vgl. Gen 5,24 zur Hinwegnahme Henochs und 2Kö 2,1–12 zur Entrückung Elias).

134 Lane, kṯāḇā, S. 179f sowie 181: „Wenn ihm dann sein Hochmut ausgeprügelt ist und er seines Ruhmes bar ist, ist ihm die Dreistigkeit und das Vortäuschen vergangen, weil sein ganzer Betrug aufgeflogen ist".

135 Eine ähnliche Rolle kommt, wenn überhaupt, in der Bibel nur dem Erzengel Michael zu, der den Drachen (Satan) und dessen Engel besiegt (Apk 12,7). Dieser Kampf führt aber nur zum Sturz Satans aus dem Himmel, welcher seine Umtriebe dann auf der Erde fortsetzt.

136 Lane, kṯāḇā, S. 182.

137 Vgl. auch Lk 1,13–17 die Ankündigung des Engels über Johannes, die diesen auf andere Weise mit Elia identifiziert: „er wird schon von Mutterleib an erfüllt werden mit dem Heiligen Geist. Und er wird vom Volk Israel viele zu dem Herrn, ihrem Gott, bekehren. Und er wird vor ihm hergehen im Geist und in der Kraft Elias, zu bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern und die Ungehorsamen zu der Klugheit der Gerechten, zuzurichten dem Herrn ein Volk, das wohl vorbereitet ist." Auch hier ist Mal 3,23 und v. a. 24 aufgenommen. Die Bekehrung Israels durch Elia (obwohl Joh nur von Johannes spricht) wurde öfter in der eschatologischen Tradition aufgenommen (s. u.); während bei Šuḇḥālmāran nur noch von einer allgemeinen Bekehrung durch Elia die Rede ist: Lane, kṯāḇā, S. 181: „Er bemüht sich, bis er alle Gefangenen unversehrt zu ihm (*lwāṯeh*) bekehrt".

138 Zur Rollenverteilung der beiden vgl. die Übersicht in Anm. 172.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> auch die letzte Ankunft unseres Herrn der ersten im Tun [seiner] Boten. Es werden sich auch die heiligen Engel über den Dienst des Elia genauso freuen wie über den des Johannes“[139].

Die Art, wie im Anschluss an diese Stelle Elia vorgeht – er geht auf das Alte und das Neue Testament ein, entwickelt eine Lehre, welche auch Vorsehung und Gotteslehre berücksichtigt – weist ihn als echten Gelehrten aus[140]. Wenn dagegen der *biblische* Johannes, der hier mit Elia verglichen wurde, etwas über Christus lehrt (eigentlich „bezeugt“), dann nur dies (Joh 1, 14.29):

> „Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit. Johannes gibt Zeugnis von ihm und ruft: Dieser war es, von dem ich gesagt habe: Nach mir wird kommen, der vor mir gewesen ist; denn er war eher als ich. Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade... Siehe, das ist Gottes Lamm, das der Welt Sünde trägt!“

Das ist vergleichsweise wenig. Der Johannes des Šuḇḥālmāran beschränkt sich sogar nur auf die Worte: „Und der Brautführer sah sie und rief ihr zu: Das ist dein Herr“, was später von der Stimme des Vaters bekräftigt wird mit den Worten: „Dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen“ (Mt 3,17 par). Die Christus-Lehre des Elia (s. o. 8.2) entspricht also für Šuḇḥālmāran der des Johannes, wenn überhaupt, nur darin, dass beide Christus bezeugen. Nur bei Elia fließt es in ein stark erweitertes, dem Šuḇḥālmāran wichtiges und richtiges Bekenntnis ein, und zwar, wie er meint, in Übereinstimmung mit „allen Verkündern der Wahrheit über unseren Herrn“[141]. Dennoch wird Johannes als Gewährsmann für die Glaubenslehre Elias herangezogen.

Das schafft Schwierigkeiten, selbst wenn man das Christuszeugnis als Kern der Lehre Elias auffasst, und wenn darin natürlich beide Figuren Vorläufer Christi

---

139 Lane, kṯāḇā, S. 180. Weitere Titel für Johannes, die seine große Nähe zu Christus und auch Unterordnung ausdrücken: ebd. S. 167: *ḥādōḡā* (Brautführer); *īzgaddā* (Bote); *rāḥmeh d-ḥaṯnā* (lieber Freund des Bräutigams, Joh 3,29 wird er indirekt als solcher identifiziert); *kārūzā rabbā* (großer Herold); ebd. S. 168: *ʿaḇdā* (Diener); *āmōrā* (Prediger; nach Jes 40,3 zit. Mt 3, 1–3 par „Es ist eine Stimme eines Predigers in der Wüste“? hier steht in Pšiṭṭā nur *qārē*). Ferner ist er natürlich auch der Täufer Jesu.

140 Vgl. auch Lane, kṯāḇā, S. 180: „Er beginnt, die Versammelten zu belehren... Zuerst richtet er sein Wort ausführlich an die Juden... Und dann wendet er sich an die Gesamtheit der Christen und Heiden, und führt [einiges] aus dem Gesetz und den Propheten aus, und vom Wesen der Geschichte. Und er legt die Wahrheit über unseren Herrn dar. Und er legt das Alte Testament auf das Neue hin aus (*mappeq ʿattīqṯā l-ḥaᵈtā*), und macht daraus seine eine Lehre. Und er informiert über die ganze Vorsehung, wie es ihm gegeben ist. Und er legt [Dinge] dar über die Personen der Trinität, über die Annahme [des Fleisches], und über den Kampf unseres Herrn gegen diesen Tyrannen von Alters her“.

141 Lane, kṯāḇā, S. 181: „Dies dürfen wir als den Inhalt der Unterweisung des Seligen Elia an die Massen verstehen, da alle, die die Wahrheit über unseren Herrn verkünden, an dieser Darstellung festhalten“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sind. Dass Johannes dennoch zu einem Lehrer wie Elia gemacht wird, muss demnach als Hinweis gewertet werden, wie wichtig für den Autor die rechte Glaubenslehre ist. Das ergibt sich auch aus einer weiteren Schwierigkeit. Sie besteht darin, dass Elia den *aḇīḏā* am Ende als Täuscher und Betrüger entlarvt (s. u.), was man aufgrund der Vorgeschichte entweder auf die unerfüllbaren Versprechen des *aḇīḏā* oder auf die angemaßte Göttlichkeit seiner Person beziehen möchte. Die Entlarvung wird aber verdrängt durch den Vortrag eines Credos. Das wiederum sollte ein falsches Credo des *aḇīḏā* voraussetzen; ein solches findet sich aber nicht. Dieses unvermittelte Aufeinandertreffen verschiedener Ebenen weist darauf hin, dass ein neuer Gedanke in altes Traditionsgut eingebracht wurde, ohne ganz ausgeglichen zu werden[142]. Stellt der Inhalt dieser Einfügung ein Credo dar, wird wiederum deutlich, dass, wie bereits festgestellt, die Glaubenslehre dem Autor wichtig ist.

Ein Drittes tritt zu Tage: das Credo wird sogar zur wichtigen Voraussetzung für das Heil am Ende der Zeit. Triumph oder Niederlage des Menschen, Lohn oder Strafe, hängen von Glaubenswahrheit oder Betrug ab, sowohl beim Ergehen des Antichrists selbst, dann aber auch seiner Anhänger. Dies zeigt sich, nachdem Elia sein Credo vorgetragen hat:

> „Da freuen sich die Massen, sich von der Gefolgschaft des Verdorbenen abzuwenden hin zu Elia in Sicherheit, da er ihnen in Gegenwart des Elia nicht schaden kann... wenige sind es, die bei ihm bleiben: Diejenigen, die mit ihm ihr Leben für die ewige Hölle verwirkt haben... (Es) ist ihm die Dreistigkeit und das Vortäuschen vergangen, weil sein ganzer Betrug aufgeflogen ist“[143].

Die Rettung durch Elia ist da, er wird geradezu zum Schutzheiligen gegenüber dem Antichrist. Der Kontext zeigt aber, dass es die Lehre sein muss und keine Wunderkraft Elias, welche die Massen in seine Arme treibt. Die Menschen müssen nur, wie dann das letzte Kapitel betont, die Rettung durch Umkehr ergreifen[144]. – Mit der planvollen Gegenüberstellung und Einflechtung des Johannes und des Elia haben wir, nebenbei, noch einen Hinweis darauf, wie genau unser Text als Gesamtkomposition konzipiert ist.

Eine Liste „Warum der selige Elia erschien“ bringt weitere Aussagen aus den Königebüchern, wohl auch aus der deuterokanonischen Zusammenfassung der

142 Es handelt sich natürlich um keinen „Bruch“ im Sinne von Literarkritik und Quellenscheidung. Aber eine Art Bruch kann auch bei der erzählerischen Verbindung von Traditionen entstehen.

143 Lane, kṯāḇā, S. 181.

144 Lane, kṯāḇā, S. 195: „Denn wie beim Ende der vergangenen Dinge, so erfolgt in den letzten Tagen des letzten Jahrs der Aufsässigkeit das Kommen des Elia. Auch die Errettung und der Ausgleich, die durch seine Hand erfolgen, retten die, die schwer in ihren Sünden [liegen], wegen der Kürze der Zeit nur aus der Gehenna, wenn sie umkehren“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

alttestamentlichen Eliaaussagen in Sirach 48,1–18[145], letztlich aber aus vorerst unbestimmbarer Quelle. Sie verdeutlicht die Rolle Elias: Er ist vorherbestimmt, wirkt durch einen starken Geist, ist ein flammender Eiferer für Gott, und hat sich im Kampf gegen die Dämonen bewährt[146]. Der Elia, der nach Maleachi die Väter (wieder) ihren Söhnen zuwendet, steht nur indirekt im Hintergrund, wenn Šuḇḥālmārans Elia Menschen quasi zu sich bekehrt[147] (s. u. zur Eliatradition). Ferner hat sich sein Eifer im Kampf gegen die Knechte des Tyrannen bereits gezeigt: Während die Formulierung der Liste an den „Tyrannen" Ahab und seine opfernden Baalspriester nach 1Kön 18,36–40 denken lässt, weiß der Leser Šuḇḥālmārans, dass mit dem Tyrannen letztlich Satan gemeint ist[148]. Nun wird aber der Antichrist seine Illusionen gegenüber Elia nicht mehr fertig bringen[149], so wie das Opfer der Baalspriester ihm gegenüber nicht gelang. Damit liegt wieder eine recht planvolle Verarbeitung biblischer Überlieferung vor.

Die Aussagen, dass Elia aus dem Osten aus Eden komme, und gerade im Moment, als der *aḇīḏā* die Höhe seiner Macht erreicht habe, sowie die Zuschrei-

145 Keinen Einfluss scheint dagegen die frühjüdische *vita* Eliae (1. Jh.) auszuüben, die anders als Šuḇḥālmāran eine Geburtsprophetie des Propheten kennt, und dafür nichts über seine Wiederkunft sagt. S. die Elia-Vita bei SCHWEMER, *Vitae*, S. 643–47.

146 LANE, kṯāḇā, S. 179: „Da erscheint plötzlich... ein erstaunlicher Mann, mit einem starken Geist. Dafür war dieser von Alters her bestimmt, wie geschrieben steht. Dieser war wie Feuer entflammt in seinem Eifer gegen die Knechte des Tyrannen. Er eiferte von Anfang an, zerschmetterte und vernichtete sie mit Feuer vom Himmel, zusammen mit ihren Opfern: Der große Elia von Tischbe" (vgl. 1Kön 17,1 und 2Kön 1ff). Die *Bestimmung* Elias entspricht im Endzeitbuch nur teilweise Sir 48,10 („Du bist bestimmt worden, zur gegebenen Zeit die Strafe zu vollziehen, den Zorn zu stillen, ehe der Grimm kommt, das Herz der Väter den Kindern wieder zuzuwenden"): er vollzieht keine Strafe, sondern bereitet sie nur vor, aber der Zusammenhang mit einer Zeit des „Grimms" ist gegeben. Der *Geist* Elias hat Bedeutung bereits 2Kö1,15=Sir 48,13 für Elischa und Lk 1,17 für Johannes. Wie ein *Feuer* bricht Elia Sir 48,1 aus. Der *Eifer* Elias, nach 1Kön 19,10 nur einmal in der Ich-Form „ich habe geeifert", ist durch Sir 48,2 sprichwörtlich. – Zu *Bestimmung* und *Eifer* vgl. auch LANE, ebd. S. 182f: „damit erfüllt würde, was der Herr gesagt hat: Denn siehe, ich werde euch den Propheten Elia senden (Mal 3,23) und so weiter... gegen die Dämonen und ihre Knechte gab es schon unter den Vorvätern keinen, der wie er eifernd brodelte vor Liebe zu seinem Schöpfer". In 1Kö 19,10.14 eifert Elia stattdessen gegen Ahab und seine Priester und für den Herrn der Heerscharen.

147 Mal 3,24 „Der soll das Herz der Väter bekehren zu den Söhnen und das Herz der Söhne zu ihren Vätern, auf dass ich nicht komme und das Erdreich mit dem Bann schlage" ist bereits Lk 1,17 weiterentwickelt zu „Und er (Johannes) wird ... in der Kraft Elias ... bekehren die Herzen der Väter zu den Kindern und die Ungehorsamen zu der Klugheit der Gerechten, zuzurichten dem Herrn ein Volk, das wohl vorbereitet ist". Aus den Ungehorsamen werden bei Šuḇḥālmāran die Anhänger des Verdorbenen, aus der Klugheit der Gerechten wird die Lehre des Elia (LANE, kṯāḇā, S. 181): „Da freuen sich die Massen, sich von der Gefolgschaft des Verdorbenen abzuwenden hin zu Elia in Sicherheit, da er ihnen in Gegenwart des Elia nicht schaden kann, da er Kraftverlust erlitten hat, da der Eifernde in den Geist gehüllt ist".

148 Dies umso mehr, als dieser Tyrann selbst Priester unter sich hat, welche Illusionen und Phantasmen erzeugen: LANE, kṯāḇā, S. 175.

149 LANE, kṯāḇā, S. 179: „Und auch die Phantasmen und Illusionen (*ḫanṭasiyās w-haggē*) fordert er von ihm ein, doch der kann sie nicht vorführen."

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bung, er bringe die nötigen asketischen Voraussetzungen mit, entspringen gar nicht der Bibel[150]. Hier liegen Weiterentwicklungen vor, deren anderweitige Herkunft wir identifizieren werden (s. u.).

b) Die Eliatradition

Aus dem großen Strom der Eliaüberlieferungen greift somit Šuḇḥālmāran fast nur jene wenigen *topoi* heraus, die sich auf die Endzeit beziehen. Es fehlen die biblischen Berichte über sein Regenwunder[151], seine Stärkung am Bach Krit, seine Erweckung eines Jungen (jeweils 1Kön 17), seine Gotteserfahrung am Horeb (1Kön 19)[152], Theologoumena wie die Elia-Christus-Typologie[153] oder „Anwendungen" seiner Figur als asketisches Vorbild[154]. Insbesondere die Entrückung Elias

150 LANE, kṯāḇā, S. 179: „Zu gerade diesem gebeutelten und erschütterten Zeitpunkt, wenn die zur Linken schreien, es sei eine Heils- und Friedenszeit, da sie den Verdorbenen sehen, ihr Oberhaupt, dass es König geworden ist... erscheint plötzlich von Osten her, vom großen Garten Eden... der große Elia von Tischbe". Das Schreien derer zur Linken kann immerhin auf 1Thess 5,3 bezogen werden, „Wenn sie sagen werden: Es ist Friede, es hat keine Gefahr –, dann wird sie das Verderben (ὄλεθρος) schnell überfallen". Im Osten liegt Eden nach Gen 2, 8 (zu *Eden* siehe die „Topographie des Jenseits" 8.7 b); die Angabe der östlichen Himmelsrichtung ist von Eden abhängig und nicht als allgemeiner Ausgangspunkt des Heils gedacht, wie man es vielleicht ableiten könnte aus Jes 41, 2 (Rettung kommt in Form von Kyros, dem Adler vom Osten), Ez 43,1–4 (Jahwes Herrlichkeit kommt vom Osten) oder 1Kön 17,3 (Elia verlässt Tischbe oder Jerusalem in Richtung Osten, von wo er später zurückkehren wird, um die Rettung von der Dürre zu bringen). Zum asketischen Bezug (ebd. S. 182): „Unter allen Propheten glich gerade er in allem, was seine Eigenschaften sind, dem Hause unseres Herrn: In seiner Selbstentäußerung und in seiner Enthaltung von der Ehe und allem Irdischen". Das lässt zunächst eher an Elias Parallelfigur Johannes denken. Aber immerhin geht nach 1Kön 19, 4.9 Elia einmal in die Wüste, einmal in eine Höhle, wo er von Brot und Wasser lebt und eine Gottesbegegnung hat. – Insgesamt sind also etliche biblische Anklänge gegeben, aber keine direkten Bezüge; diese sind der Tradition entnommen.

151 Origenes (KOETSCHAU, Origenes Gebet, S. 50, I–XIII,5) deutet das Regenwunder Elias auf das Gebet als Regen für die Seele. Wörtlich z. B. Ephrem graecus (EURINGER, Ephräm, S. 1): „Elias, der Wundermann, ... gebot wie Gott dem Himmel, und dieser hörte auf sein Wort: „Sende weder Regen noch Tau hernieder, bis ich es befehle!" – Die Wunder des Elia ermöglichen – was den Regen betrifft – eine Verbindung mit den beiden wundertätigen Zeugen aus Apk 11,3–7 (der zweite Zeuge ist eigentlich Mose vergleichbar). Nach Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 46ff) kann daher Elia Feuer aus seinem Mund kommen lassen, den Regen kontrollieren, Wasser in Blut verwandeln, Seuchen verbreiten.

152 Die Gotteserfahrung am Horeb (1Kön 19) ist bei Narsai (FRISHMAN, Ways, Absch. II S. 48) so gedeutet, dass Elia in Sturm, Beben und Feuer seinem eigenen Zorn begegnete, das heißt: lernen musste, den liebenden und friedliebenden Gott davon zu unterscheiden. Eine ähnliche Lernerfahrung sieht Ephrem (MERCATI, Ephraem, S. 192–4), welcher den Weg Elias als Werben Gottes deutet, Elias Hartherzigkeit zu überwinden. Den *topos* fasst POIROT, Prophète, S. 555, zusammen: „Zèle intempestif et philanthropie divine". Eine solchermaßen kritische Auseinandersetzung mit dem Charakter Elias (MERCATI, Ephraem, S. 201: *θύμου πλησθεῖς καὶ ζήλου*) fehlt ebenfalls in unseren Šuḇḥālmāran-Texten.

153 Diese Typologie findet sich z. B. bei Ephrem und Narsai, vgl. FRISHMAN, Ways, Absch. III S. 57ff; es kann aber auch Elischa als *typos* Christi gelten, besonders wo Elia als Urbild Johannes des Täufers angesehen wird.

154 Dazu s. o. 7.2 (a).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(2Kön 4) und seine Erscheinung in der neutestamentlichen Verklärungsszene[155] fehlen, obwohl hier Fragestellungen der Eschatologie berührt werden: Wohin wurde Elia entrückt bei seiner Fahrt auf dem Feuerwagen durch den Himmel – ist der Himmel erreichbar, welche Zwischenorte gibt es, wo sind die Verstorbenen bis zum Ende aufbewahrt, wo Elia selbst?[156] Wie wurde er entrückt, mit oder ohne einen Leib, wenn die Toten sonst nur als Seele im Totenreich sind?[157] Und mit

155 Die Tradition von ApkPetr, wo Mose und Elia auf dem Berg zu Offenbarungsträgern werden (DIETERICH, Nekyia, S. 2–5), identifiziert diese beiden sogar mit Henoch und Elia, die wiederum mit den Zeugen aus Apk 11 identifiziert sind (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 53f). – Die Verklärung deutet Origenes (KOETSCHAU, Origenes, VI,68) allegorisch, wonach hier ein geistiger Vorgang gemeint sei (Christus „hat uns auf ‚die Höhe des' geistigen ‚Berges' hinaufgeführt"), und Mose das „geistige Gesetz", Elia aber „alle Weissagung" bedeute, beides als etwas Unsterbliches. Ganz ähnlich das Evagrios-Zitat bei Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 279): „Nicht sind Mose oder Elia das Reich Gottes, da der eine die Schau der Naturen (*φύσεων*), und der andere die heiligen Menschen bezeichnet (*σημαίνει*)". Bāḇai selbst kommentiert das typologisch – die Verklärung sei nur eine Vorausschau auf die zukünftige Herrlichkeit – und fährt fort: „Nicht etwa ist Moses auferstanden oder Elias vom Paradies gekommen, nein, in unsrem Herrn ist das Reich Gottes, das Geheimnis der neuen Welt, dargestellt. Durch jene zwei, die bei ihm erschienen, sind die Verhältnisse hier abgebildet" (ebd.).

156 Die Frage, wo Elia aufbewahrt werde, stellt in PsEphr Elia dem Antichrist persönlich, und jener kann seine Unwissenheit nur überspielen (BECK, Sermones III, S. 93). – Die Antworten der Tradition: Aphrahat lässt Elia schlicht in den Himmel auffahren und hält ansonsten Differenzierungen wie Himmel, Erde, Eden für unnötig (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 500 und 540, sowie Bd. I, Dem. 6, S. 191; vgl. KOMINKO, Elijah, bes. S. 107f). Chrysostomos betont (SCHMITZ, Chrysostomus, S. 201), „Elias wurde *gleichsam* in den Himmel erhoben", auf dem feurigen Wagen, Christus dagegen *wirklich*, auf einer Wolke. Auch Narsai (FRISHMAN, Ways, Absch. II S. 49) schreibt, Elia habe nur eine Vision (*ḥzāwā*) des Feuerwagens, keinen wirklichen solchen (*gušmā*) erhalten, um seine Entrückung anzuzeigen. Vgl. (ebd. S. 13): „The day of perfection did He depict in the appearance of the translation of the just ones", und (ebd. S. 14): „Not that he ascended but in order to depict the symbol of ascension". Der Aufenthaltsort heißt „harbour of peace/immortals"; „earthly beings were preserved on earth". Für einen nur scheinbaren Aufstieg plädiert auch Kyros von Edessa (vgl. ebd. S. 67). Wie Narsai sieht es auch Kosmas Indikopleustes, nicht in seiner verkürzten Darstellung, sondern seinen Miniaturen zu anderen Passagen des Alten Testaments, die ein typologisches Verständnis unterstreichen: KOMINKO, Elijah, bes. S. 107f). – Bāḇai scheint zwar Evagrios darin zu folgen, keinen Unterschied zwischen Elias, Christi und der allgemein menschlichen Himmelfahrt zu machen (FRANKENBERG, Euagrius, S. 13): „Und wenn wir auf dem feurigen Wagen wie Elias, der die Pfaffen samt ihren Götzendienst vernichtete, über den 4 Elementen triumphierend durch Gottes Gnade einherfahren in der Wolke, die uns der Sohn zur Verfügung stellt, der auf den Wolken des Himmels 'wie ein Menschensohn' herabkam und kommen wird und thront...". Aber auch für Bāḇai hält sich Elia nur im Paradies auf (ebd. S. 279).

157 Bereits im EvNik (TISCHENDORF, Evangelia, S. 210–486) begegnet Jesus nach seiner Höllenfahrt Henoch und Elia an ihrem Ort anwesend, dann auch in ApkPaul u. a. (WEINEL, Apokalypsen, *passim*). Origenes (KOETSCHAU, Or. Cels., VI, 68) spricht von der Erscheinung Elias während Christi Verklärung als einem Sinnbild für die Auferstehung. Ephrem dagegen betont die Leiblichkeit des entrückten Elia (BECK, Ephrem De Paradiso; hier *de Ecclesia*, S. 62)**:** „Einer von ihnen hat die Luft gespalten mit seinem Wagen. Die Engel eilten ihm freudig entgegen, da sie zum ersten Mal sahen einen Körper in ihrer Wohnung" (scil. dem Paradies). Ähnlich Ephrem graecus beim Vergleich mit Satan (EURINGER, Ephräm *contra haereses*, 19.1): „der mit Fleisch

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

welchem Grund geschah seine Entrückung – war sie Lohn seiner Vollkommenheit, oder geschah sie aus Gottes freiem Willen, um der Welt Hoffnung zu geben?[158] Elia wird (mit Henoch) bei Narsai und anderen Orientalen als unsterblich bezeichnet, und als an einem irdischen Ort befindlich, sodass hier ein anderer Weg beschritten wird als in der westlichen und apokalyptischen Auslegung. Dort spielt es eine Rolle, dass sie nur aufgehoben werden, um kurz vor der Wiederkunft Christi ihren Tod als Märtyrer gegen den Antichrist zu sterben[159].

---

bekleidete, wie flog er, und der geistige, wie tief sank er!" Ein geistiges Verständnis der Entrückung wäre hier als Herabwertung der Leiblichkeit empfunden (vgl. ebd. Absch. 4). Chrysostomos (MITTERRUTZNER, Chrysostomus, zu Hebr., Hom. 22,2, S. 334) betont nur die lebendige Hinwegnahme Elias. Auch Narsai dürfte auf dieser Linie liegen trotz Anklängen (FRISHMAN, Ways, Absch. II S. 15), dass Elia und Henoch mit „spiritual voices" singen: Aber Elia kann in seiner Entrückung (ebd. S. 13) fliegen, weil Geist und Staub verbunden sind; Gott „translated two bodily beings for the assurance of the universe" (ebd. S. 14); „earthly beings were preserved on earth" (ebd.). Īšō'yaʰḇ III. berichtet (vgl. ebd. S. 15 Anm. 61), Narsai ließe Henoch und Elia sich treffen, und essen, als körperliche Wesen.

158 Dass Elia nicht tot ist, wurde allgemein als einzelner Sieg über den Tod gewertet, der nicht Christi Sieg über den Tod gleichkommt. Diskutiert wurde, ob seine Enthaltsamkeit oder gar Vollkommenheit Voraussetzung seiner Entrückung waren oder nicht; ob er also persönlich belohnt wurde. – Aphrahat sieht Elias Entrückung als Entmachtung des Todes (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 499f) und Verheißung der Entrückung der Lebenden am Ende (ebd. XXIII: 540). Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso; hier *de Ecclesia*, S. 62) lässt die Engel staunen über Elias Jungfräulichkeit: Henoch und Elia haben (anders als Adam) die Möglichkeit der Perfektion genutzt und wurden unsterblich (dazu FRISHMAN, Ways, S. 7ff). Chrysostomos urteilt (MITTERRUTZNER, Chrysostomus, zu Hebr, Hom.22,2, S. 334), „daß er [Elia] lebendig hinweggenommen worden, weil er Gott wohlgefällig war". Sinn der Entrückung sei, dass „die menschliche Natur Hoffnung fasse, daß der Tod vernichtet und die Tyrannei des Teufels überwältigt sei und der Tod nicht mehr herrschen werde". Narsai lehnt nach FRISHMAN, Ways, Absch. II S. 57ff die Möglichkeit ab, dass Elia hätte vollkommen sein können; seine Unsterblichkeit erhält er aus Gottes freiem Willen, um den Sterblichen Hoffnung zu machen (diese Meinung wird später Theodor bar Koni teilen; vgl. ebd. S. 69). In Spannung dazu steht aber eine solch starke Aussage Nasrais aus BL Or. 9396 (fol. 171a), hier allerdings mit Bezug auf den Endsieg: „Welchen Menschen hat man je gesehen, der wie Elia ist? Denn tausende Geister umzingeln ihn, und er wird nicht verletzt. Wer hat einen Mann gesehen, der den bitteren Tod besiegt? Und der auch den Betrüger wieder zertritt, der den Tod eingeführt hat? Der Tod und der Böse werden beschämt durch ihn, den Sterblichen". Nach Kosmas habe Elia den Himmel wiederum durchquert, um den Menschen Hoffnung auf ewiges Leben zu geben (vgl. FRISHMAN, Ways, Absch. II S 65f).

159 Zu den Orientalen s. auch die vorhergehende Anmerkung. Bereits Theodor Mops., und nach ihm Narsai, lehnen es ab, die Entrückung Elias (und auch Henochs) als Auffahrt in den Himmel zu bezeichnen, da der Himmel erst am Ende der Zeit „geöffnet" wird. Die Entrückung ist nur Typologie der Auffahrt der Gläubigen in den Himmel, bzw. sie soll zeigen, dass auf den Flug in den Himmel wirklich gehofft werden darf (zur Entrückung Elias und Henochs in Narsais betreffender Homilie: FRISHMAN, Genesis 5, S. 167; zum Weltbild in Narsais Homilie GIGNOUX, Homélies, Kap. I,49.83–104). Dass Tertullian – um die Zeugen Apk 11 mit Elia und Henoch zusammenzubringen – deren *Sterblichkeit* erstmals ausspricht, zeigt POORTHUIS, Enoch, S. 106f. Genauso dann alle, die dieser Tradition folgen, z. B. im 7. Jh. PsEphr in BECK, Sermones III, S. 93.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Immerhin ist ein kleiner Teil dieser Diskussion in Šuḇḥālmārans bereits erwähntem Hinweis widergespiegelt, Elia werde aus Eden im Osten kommen. Damit ist eine normale ostsyrische Position eingenommen zur Frage seines Aufenthalts: Er ist nicht im Himmel, sondern in Eden, nach gängiger Ansicht ein östlicher irdischer Ort, wenn auch in luftiger Höhe[160]. Ähnlich ist es mit Elias Leiblichkeit in Eden: Das Bild, dass sein *Leib* den Tod nicht erlebte noch erleben wird, muss im Hintergrund stehen, wenn Šuḇḥālmāran ihn und Henoch am Ende nicht der Auferstehung, aber der allgemeinen Verwandlung unterworfen sein lässt[161]. Das zeigt, dass Elia in Eden keinen verherrlichten Leib besitzt.

Interessant ist nun das Motiv des wiederkehrenden Elia, dessen biblische Quellen oben schon gekennzeichnet wurden. Während das Neue Testament und z. B. Hieronymus und Ephrem diese Wiederkehr explizit in die irdische Zeit Christi verlegen[162], erwartet sie eine gewisse rabbinische Überlieferung zu Beginn des künftigen messianischen Reichs[163]; eine spätere christliche Tradition dann in der Zeit des Antichrists (s. u.).

Gleichsam als eine Leitform für die traditionsgeschichtliche Einordnung kann gelten, ob er mit oder ohne andere Figuren auftreten wird. Es gibt in der Tradition alternative Modelle zu unserem Endzeitbuch. Allermeist sind mit Elia und Henoch *zwei* Gegner des Antichrists und Vorläufer der zweiten Ankunft Christi genannt, in einem Fall sogar drei[164]. Dagegen spielt bei Šuḇḥālmāran Elia alleine diese Rolle,

160 Zur „Topographie“ des Jenseits siehe die Traditionsgeschichte 8.7 (b).

161 LANE, kṯāḇā, S. 184.

162 MIGNE, PL 25, Sp. 1576–78 ad Mal 3,5f: Nach Hieronymus ist die Bekehrungsbemühung des Elia zwar Voraussetzung dafür, dass am Ende überhaupt Gott [scil. gerechtweise] die „irdisch handelnden“ schlagen kann. Ein eschatologischer Elia wird aber als jüdisch abgelehnt nach Mk 9,10.12, wo Jesus dessen Kommen nicht in die Zukunft, sondern die Gegenwart verlegt: *Si enim Elias non cor patrum ad filios ante converterit, et cor filiorum ad patres eorum, cum venerit dies magnus et horribilis ..., percutiet verus et justus judex, non coelum, nec eos qui versantur in coelo; sed terram anathemate, qui faciunt opera terrene. Judaei, et judaizantes haeretici ante ἠλειμμένον suum Eliam putant esse venturum, et restituturum omnia. Unde et Christo in Evangelio proponitur quaestio: Quid quod Pharisaei dicunt, quod Elias venturus est? Quibus ille respondit: Elias quidem veniet, et si creditis, jam venit, in Elia Johannem intelligens.* Vgl auch Kyrill Jer., der sogar eine Maleachipassage auf die Wiederkunft Christi bezieht, nicht aber den von Maleachi angekündigten Elia erwähnt (HÄUSER, Cyrill, S. 261). – Zu Ephrem im Kommentar zu Maleachi s. GIGNOUX, Doctrine, S. 345.

163 Allgemein GIGNOUX, Doctrines, S. 345f; als Beleg z. B. Rabbi Pinhas b. Jaïr, demnach die Auferstehung der Toten durch Elia kommen wird, oder der Jerusalemer Talmud, wonach Elia zuerst den Todesengel scil. Sammael zerstören wird. Weitere Belege bei POIROT, Prophètes, S. 323–43. Interessant ist der palästinische Targum zu Ex 6,18 (Elia als Bote zu den Exilierten), zu Dtn 30,4 (Elia als Vermittler des Messias) und zu Mal 3,23f (Pirqe Rabbi Eliezer: Elia wird, als Hohepriester, die Tempelgeräte restaurieren), sowie der Midrasch Rabba zu Dtn 3,17 (Elia wird von Mose begleitet werden). Wie Hieronymus hält auch Ambrosius von Mailand die Erwartung des wiederkehrenden Elie vor dem Messias für eine typisch jüdische Vorstellung (JUDANT, Judaisme, S. 237).

164 Neben Elia und Henoch tritt im griechischen Traktat *De consummatione mundi* (Ps-Hippolyt) noch Johannes Evangelista (BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 375; Datierung Ende des 4. Jh.s: ebd. S. 371).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

während Elia und Henoch nur als die beiden Entrückten ein Paar sind. Damit liegt Šuḇḥālmāran auf einer Linie mit Theodoret, Chrysostomos und allgemein Antiochien, sowie Narsai[165], aber gegen den größeren Teil der apokalyptischen Literatur und auch Kosmas[166]. Erst recht sind bei ihm Elia und Henoch keine Blutzeugen, wie sie von einigen Kirchenvätern in Apk 11 identifiziert werden[167]. Letzteres würde nicht in das Bild vom dem Sieg des Elia passen, wie es Šuḇḥālmāran sieht.

165 Grundlage ist der eschatologisch alleine auftretende Elia in Mal, Sir und den Evangelien (auch Sib. II,187: Bousset, Antichrist, S. 137). Bei Chrysostomos sind Elia/Henoch nur ein Paar, insofern sie beide entrückt wurden (Mitterrutzner, Chrysostomus, zu Hebr., Hom. 22,2, S. 333f:). Als endzeitliches Paar treten sie nicht auf. Das könnte zwar einfach daran liegen, dass in den Homilien ein Kommentar zur Johannesapokalypse fehlt, der einzigen neutestamentlichen Belegstelle eines Zeugenpaars. Allerdings liest Chrysostomos in seinen Thessalonicherkommentaren (Liebert, Chrysostomus, zu 1Thess, Hom. 9,1, S. 684; ebd. zu 2Thess, Hom. 1, S. 733 u. Hom. 3,2, S. 781) das Wiederkommen des Elia (allein des Elia) in die Endzeit hinein, wo dieser gar nicht genannt ist. Dies ist ein Hinweis, wie selbstverständlich für ihn die einfache Eliaerwartung gewesen ist. Das gilt auch für Theodoret, welcher in allerlei Schriftbelege zur Wiederkunft Christi ganz unvermittelt Mal 4,5 einfügt (*Ecce ego mitto vobis Eliam Thisbitam ne veniens percutiam terram funditus*: Schulze, Theodoret, Sp. 523). Junilius (zur Einordnung s. 7.3 c) in *De partibus Divinae legis* (Kihn, Theodor, S. 524, vgl. engl. Maas, Exegesis, S. 227): *Heliae praesentia, cum dicitur: Helias veniet primum... et praedicabitur evangelium regni in omni orbe terrarum, in testimonium omnium gentium, et sic erit finis*. Junilius (ebd. S. 212–20) kennt durchaus auch viele *praedictiones* des Alten Testaments, die auf die Zeit vor oder während Christus zielen, argumentiert hier aber auf die Endzeit hin. Auch Narsai scheint Elia und Henoch nur in der Frage ihrer Entrückung zusammenzuschauen (Frishman, Ways, Absch. II S. 11–15; ebenso zu Ephrem, ebd. S. 52–56), und nennt beim Antichrist nur Elia. Īšōʿdāḏ (Gibson, Commentaries I, S. 93) nennt ebenfalls Elia allein.

166 Nur scheinbar liegt ApkJoh 11 zu Grunde, in Wahrheit aber die Traditionsbildung z. B. Tertullians (*de anima*, 50: *translatus est Enoch et Helia nec mors eorum reperta est ceterum morituri reservantur ut Antichristum sanguine suo extinguant*, nach Beck, Ephrem Sermones III, S. 92f Anm. 1), vgl. Anm. 159, oder Laktanz' (der von „heiligen Schriftstellern" berichtet, die verkünden, „daß zwei Propheten lebend hinweggenommen wurden, um für die letzten Zeiten aufbewahrt zu werden, wenn Christus vor seiner heiligen und immerwährenden Herrschaft wieder kommen wird: Hartl, Lactantius, S. 4). Sie wirkt auch auf Ökumenius, den Ausleger von ApkJoh, ein (Daley, Eschatologie, S. 224). Genauso OrBaal (Daley, Eschatologie, S. 222f), ApkEl, PsMeth. (Alexander, Tradition, S. 211–13), PsEphr (Beck, Ephrem Sermones III, S. 92f: die „gesandt werden, um den Gottlosen zu überreden". Auch beim alleine genannten Elia in Sib II, 187f und Laktanz VII 17,1ff (nach Schrage, Elia-Apokalypse, S. 207) darf man vielleicht nicht notwendig einen zweiten Zeugen ausschließen. Beim sonst ostsyrisch geprägten Kosmas wirkt sich hier offenbar die westliche Umgebung aus, wenn er Elia *und* Henoch gegen den Antichrist auftreten sieht, „to confound his errors" (Frishman, Ways, Absch. II S. 65); das sei der Grund, dass Elia „was preserved alive" (ebd. S. 66).

167 Das Paar der Zeugen aus Apk 11,3–14 (wohl eine Interpolation eines jüdischen Textes), das am Ende seines Einsatzes vom Antichrist konfrontiert wird, lässt Elia und *Mose* assoziieren. Der Text könnte entfernt mit ApkEl verwandt sein, obwohl dort das Paar erst nachträglich und aus dem Himmel erscheint (weiteres und Literatur bei Satake, Offenbarung, S. 261–70): Beide Male wird das Paar zu Blutzeugen; es folgt Auferstehung nach 3½ Tagen und Himmelfahrt. Obwohl letzteres etwas anderes ist als die *vorhergehende* Entrückung, wurden die beiden später mit Elia und Henoch identifiziert (vielleicht in Anlehnung an Vorlagen von ApkEl): So bei Hippolyt (Gröne, [Ps]Tatian, S. 42ff. Allerdings steht neben diesen unausgeglichen das Paar Johannes und Elia; s. u.): Die beiden Zeugen widerstehen der Anbetung des Antichrists

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Damit sind wir bei dem *topos* des Elia als *erfolgreichem* Widersacher und Überführer des Antichrists angelangt, den Šuḇḥālmāran aufweist (s. o.), und für den er einige wenige Vorbilder vorfindet. Dabei liegt eine sekundäre Verschmelzung mehrerer Inhalte vor. Dazu gehören der Kampf Elias gegen die Baalspriester[168], seine Charakterisierung als Glaubenseiferer[169], und seine Bedeutung als Tröster der bedrängten Gläubigen[170] – im Endzeitbuch eine „Atempause" genannt, von der „Hand eines Mittlers" (VI,4)[171]. Vor allem gehören dazu die Traditionen, dass Elia überhaupt wieder kommen werde (nach Mal 3,23f), dass er mit Johannes dem Täufer als Vorläufer Christi parallelisiert wird (nach Mt 17,10–13)[172], und dass

---

und sterben daher durch die Hand des Tiers, ausdrücklich (aber ausgedeutet) nach Apk 11,3–7. – Ähnlich die Tradition der Petrusapokalypse: GRÉBAUT, Littérature, Nr. 11; MINGANA, Peter, 142ff. – Laktanz (HARTL, Lactantius, 4) bezieht sich auf „heilige Schriftsteller", die von der Aufbewahrung zweier nicht gestorbener (d. h. entrückter) Propheten für das Ende berichten. Johannes Dam. kehrt zur Auffassung nach Apk 11,3 zurück (STEINHOFER, Johannes, 4.26: „Es wird aber Henoch und Elias der Thesbiter gesandt werden ... und von ihm [= dem Antichrist] getötet werden." – Aphrahat stellt nur Johannes und Elia zusammen, betont aber die Verfolgung (nicht den Tod) als gemeinsames Schicksal der beiden (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, S. 203).

168 Z. B. beim griechischen Ephrem MERCATI, Ephrem S. 192–4, eher beiläufig. Den Kampf Elias gegen die Baalspriester vergleicht Narsai (BL Or. 9396 fol. 170b) mit dem kommenden Kampf gegen den Antrichrist und seine Geister. S. auch die Auslegung zu Lk 1,17 bei Īšōʿdāḏ von Merw (GIBSON, Commentaries B. 1 S. 147/Bd. III S. *g, d*).

169 Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, hier: *de Ecclesia*, S. 62): Trunken war Elia vor Liebe zu dem Wahren, und er wallte auf ohne Furcht (dies führt durch Isebel zu 7.000 „Siegeskränzen" der verfolgten Jahwepriester), ebenso Ephrem graecus (EURINGER, Ephräm, Kap. 1): „Elias, ... von Eifer entflammt und von Gottesfurcht entzündet, die Gottlosen zu vertilgen". Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 13, 24–33, Hom. 46,3): „was hat den Elias so berühmt gemacht? ... Der Eifer, mit dem er die Sache Gottes verfocht?"

170 Elia kann bei seinem zukünftigen Kommen, aber auch bereits in der Gegenwart durch die Tatsache seiner Entrückung Trost und Beistand geben: Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 3,2, S. 782f): „Allein fürchtet euch nicht! ‚Nur über Diejenigen, welche verloren gehen... wird er (Antichrist) Gewalt haben.' Denn auch Elias wird dann kommen, die Gläubigen zu bestärken. Denn also spricht der Herr: ‚Elias kommt und wird Alles wieder herstellen.' (Mk 9,10) ... Darum keine Furcht! Der Apostel wollte nur die Herzen seiner Zuhörer erschüttern, wollte aber nicht ihr Loos als schrecklich darstellen, sondern als ein solches, wofür sie alle Ursache hatten, Gott zu danken". Nach FRISHMAN, Ways, Absch. III S. 57ff gelten sowohl für Narsai wie schon für Ephrem (Henoch und) Elia als Trost für die Glaubenden. Auch in der jüdischen *Aggadat ham-Mašīaḥ* (EVEN-SHMUEL, S. 99–106, und JELLINEK, Bet ha-Midrasch III, S. 141–43) ist Elia ein Tröster (aber kein Opponent des Antichtrists), der Israel verkündet „your God has become sovereign!" (Jes 52,7).

171 LANE, kṯāḇā, S. 178.

172 Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 44ff): Johannes ist der niedrige (nach Jesajas Gottesknecht), Elia der glorreiche (nach Daniels Menschensohn) Vorläufer Christi; beide weisen mit Worten und Zeichen auf Christus hin. Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, S. 203) vergleicht die beiden nach ihrem asketischen Lebensstil, nach ihrer Schau des Geistes, und ihrer Verfolgung, nicht aber nach ihrer Lehre und als Christusvorläufer (ein endzeitlicher Elia findet sich in den *demonstrationes* nicht). Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 17,10ff, Hom. 57,1) nennt wieder klar Johannes den Vorläufer Christi bei der ersten, Elias bei der zweiten Ankunft Christi. Er führt die neutestamentliche Identifizierung der beiden genauer aus

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

er den wahren Gottesglauben gegen die Feinde durchsetzt (nach 1Kö 18) sowie den Juden nahe bringt[173]. Elia bereitet also Christus dadurch den Weg, dass er den Antichrist durch Überführung entlarvt, oder positiv die von ihm abhängigen Menschen zum Glauben an den wahren Christus bekehrt[174]. Dadurch entlastet er die bedrängten Gläubigen. Diese Rolle ist Ergebnis einer noch komplizierteren Sonderentwicklung; der Weg dorthin lässt sich wie folgt genauer nachzeichnen.

Ausgangspunkt ist das Judentum, das nach Mal 3,23f einen bekehrenden Elia erwartet, der normalerweise allein auftritt[175]. Elia *und* Henoch, in anderem Zusammenhang schon als Paar vorgefunden[176], identifizieren erst Lateiner wie Hippolyt oder Tertullian mit den „zwei Zeugen" aus Apk 11. Auch nach ApkPetr werden sie gesandt werden, um die Menschen zu überzeugen, dass der Antichrist der Verführer ist, der in die Welt kommen und Zeichen und Wunder tun muss, um zu verführen[177]. In diesen und anderen von Apk 11 abhängigen Texten werden die beiden Zeugen auch zu Blutzeugen, die zwar mit Wunderkraft gegen den

---

(LIEBERT, Chrysostomus ad 2Thess, S. 782f): „Darum ist von Johannes dem Täufer gesagt: ‚In der Kraft und im Geiste des Elias.' Johannes hat allerdings weder Zeichen noch Wunder gethan, wie Elias. ‚Denn Johannes,' heißt es, ‚hat zwar keine Zeichen gethan, Alles aber, was er von Christus gesagt hat, ist wahr.' Inwiefern heißt es nun von ihm: ‚In der Kraft und im Geiste des Elias?' Das will heißen: Er wird mit demselben Amte betraut werden wie Elias; gleichwie nämlich Johannes der Vorläufer der ersten Erscheinung Christi war, so wird Elias der Vorläufer seiner zweiten und glorreichen Ankunft sein, und dazu ist er aufgehoben." Ähnlich beschreibt er ihre Identität an anderer Stelle (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 11,14, Hom. 37,3), mit ihrer Sendung, ihrem Vorläufersein, und mit der Betrachtung der Gläubigen, während er auch Unterschiede zwischen den beiden betont (ebd. Hom. 46,3 ad Mt 13,24–33). Für Īšōʿdāḏ von Merw (GIBSON, Commentaries I, S. 147, Bd. III, S. *g-d*) steht Johannes im Vergleich höher.

173 So bereits Hippolyt (POIROT, Prophète, S. 381); eine Bekehrung der Juden ist angestrebt bei Kyrill (ebd. S. 411), Chrysostomos (ebd. S. 435), Severus von Antiochien (ebd. S. 467). Theodoret (SCHULZE, Theodoret, Sp. 527) nennt ihn „Therapie der Juden": *Affert autem* [Deus] *quamprimum huic* [antichristo] *quidem exitium*, *Judaeis vero remedium. Mittet enim Eliam Thesbitam*. POIROT (a. a. O. S. 438, aufgrund von 6 Stellen zu Mal, Dan, Paulus, Ezechiel, und gegen die Häretiker) schreibt allerdings Theodoret eine zurückhaltendere Position zu: „Il repousse le salut d'Israel... par l'entremise d'Élie". Auch Šuḇḥālmāran spricht von der Predigt zu den Juden, aber nicht von deren Bekehrung.

174 Theodoret (SCHULZE, Theodoret, Sp. 527): *Affert autem* [Deus] *quamprimum huic* [antichristo] *quidem exitium ... Mittet enim Eliam Thesbitam*, *qui et illius fraudem redarguat*, *et salutarem ejus* [Christi] *adventum praenuntiet.*

175 POIROT, Prophète, S. 324–43: das belegen als einziges Qumranfragment 4Q558 („je vous enverrai Élie avant") sowie einzelne Targumim zu Ex 6,18 (Elia als Gesandter zu den Exilierten geschickt), Dtn 30,4 (als Vermittler des Messias), Klg 4,22 (als Begleiter des Messias). Vgl. natürlich die Erwartungen in Mt 17,10–13 par. In der weiteren jüdischen Erwartung erscheint Elia immer wieder den Menschen (ebd. S. 334ff: z. B. Targum zu Est 4,1 gegenüber Mordechai, dann in Talmud und Midraschim), anders als im Christentum (anders erst Josef Ḥazzāyā); er gilt auch als Priester und Fürbeter (*intercesseur*).

176 Elia und Henoch als die beiden Entrückten, bilden bereits bei Philo und Josephus Flavius ein Paar: POIROT, Prophète, S. 327.

177 GRÉBAUT, Littérature, Nr. 11; MINGANA, Peter, 142ff, nicht aber 359.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Antichrist auftreten, ihm aber doch unterliegen[178]. ApkEl ist ein Sonderfall, insofern die beiden nach ihrem Tod und ihrer Rückkunft wiederum ihn vernichten, aber auch hier geht ihre Entlarvung Satans voraus[179]. Dem gegenüber steht ein weitgehendes Fehlen des wiederkehrenden Elia bei den orientalischen Theologen in Ägypten bis Palästina und Armenien; wo er bei den Antiochenern genannt wird, ist er gemäß Maleachi einfach der Bekehrer der Juden oder auch Christen, hat aber mit dem Antichrist nichts zu tun[180]. Das heißt vielleicht, dass im byzantinischen Osten Elia keine eschatologische Rolle in der Frömmigkeit der meisten Menschen spielt, sondern eben vor allem Garant des Auferstehungsglaubens und Vorbild der Tugend ist (s. o. 7.2 a). Das gilt bei den Persern auch noch für Aphrahat und Ephrem; und durchweg auch für die miaphysitischen Autoren.

Ausnahmen begegnen in Antiochia. Erst hier wird der Bekehrungsgedanke intensiver von Chrysostomos eingebracht, und zwar abgeleitet aus Mal 3,24 im Kommentar zu Mt 17,10f: „D. h. er wird den Unglauben... auf den rechten Weg weisen“[181]. Er berücksichtigt also die ursprüngliche Erwartung von Mal 3,24 und versteht sie *nicht* mehr wie der Matthäus als erfüllt, sondern als ausstehend, weil sich Maleachi auf den „schrecklichen Tag des Herrn“ bezieht[182]. Dies ist auch

178 So ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 11; MINGANA, Peter, 142ff, 359), Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 42ff, sowie sein Danielkommentar: nach POIROT, Prophète, S. 381 zu Dan 4,34), Tertullian (ebd. S. 380), apokr. ApkJoh (SCHWARTE, Apokalyptik, S. 261), OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 29), schließlich die „Geschichte des Joseph“ und das EvNik (POIROT, Prophète, S. 547).

179 SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 258, „Schämst du dich nicht, wenn du dich herandrängst an die Heiligen... [und] an Gott, obwohl du der Teufel bist?“ (das ist nicht nur eine „Schelte“, wie es die Literatur nennt, sondern ein Entlarven); sowie 272: „Danach kommen herab Elia und Henoch... töten ihn, ohne dass er reden kann. An jenem Tage wird er aufgelöst werden vor ihnen wie Eis, das geschmolzen wurde durch Feuer“. Ebd. Parallelen zu dieser Art der Vernichtung in jüdischen und christlichen Texten bis hin zu PsMeth. Dass die Tradition vom leidenden *und* den Antichrist tötenden Elia (nach ApkEl und auch Tertullian) die ältere ist, und in ApkJoh zur Hälfte unterdrückt wurde, erwägt JEREMIAS, Art. *Ἠλίας*, S. 941–43.

180 Theodor (MIGNE, Theodor in Malachiam, Sp. 632): Elia wird wieder verbinden, die im Glauben (*εὐσέβεια*) zerrüttet (*διῃρημένοι*) sind; Theodoret (MIGNE, Theodoretus in xii prophetas, Sp. 1987f): Elia wird Juden und Völker zur *ἐκκλησία* vereinen; Kosmas (WOLSKA-CONUS, Cosmas, Kap. V,140 und 160, entgegen WOLSKA, Topographie, S. 54, wonach Elia nur im Täufer wiedergefunden wird); zu Chrysostomos und auch Kyrill und Severus s. o. Anm. 173. Origenes stellt sich zu Elia die besondere Frage, ob Johannes der Täufer als Elia redivivus im Sinne einer Reinkarnation zu denken sei (so sein Kommentar zum EvJoh); im Kommentar zum EvMt lehnt er den Gedanken ab: POIROT, Prophète, S. 366.

181 Die Aussage, dass Elia vor dem Gericht kommen und alles wiederherstellen werde, deutet Chrysostomos, vielleicht unbewusst nach Lk 1,17 in Verbindung mit Vers 16, als die Bekehrung der Juden (als der Väter) zur Lehre der Apostel (als der Söhne): BAUR, Chrysostomus, Hom. 57,1. Dem folgt später Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.24): „„sie [scil. Henoch und Elias] werden die Herzen der Väter zu den Kindern kehren', d. i. die Synagoge zu unserm Herrn Jesus Christus und der Predigt der Apostel“. Die Bekehrung geschieht „weil man ihn kennen wird“ (BAUR, a. a. O., Hom. 57,2); auch für Šuḇḥālmāran ein Argument, dass Elia gesandt wird.

182 Ganz klar zeigt später Īšōʿdāḏ von Merw (GIBSON, Commentaries I S. 147f, Bd. III S. *g-d*), dass Johannes nur einen Geist „wie“ Elia hat, weil Elia erst zur zweiten Ankunft Christi (*b-ǧelyāneh*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dadurch möglich, dass nach Lukas (Lk 1,17) Johannes und Elia *nicht* identifiziert werden. Auf andere Weise verankert Theodoret die Eschatologisierung der Eliatradition, und zwar in seinem Kommentar zu Dan 12 – was umso auffälliger ist, als das Danielbuch gar nichts von Elia weiß. Wo in Dan 12,1 eigentlich der Beistand des Erzengels Michael angekündigt wird, liest Theodoret einen Elia hinein, der die Ankunft Christi ansagt sowie den Juden zur Rettung verhelfen will[183]. Gemeint ist in Dan 12 eigentlich Rettung vor den Bedrängnissen der Zeit, nicht vor einem Antichrist; sie stehen aber im Zusammenhang mit dem überheblichen König des Nordens aus Dan 11,36, auf den auch 2Thess 2,4 anspielt. Ihm ist nach Dan 11,45 nicht mehr zu helfen, denn unmittelbar danach kommt Michael. So lässt sich einsehen, wieso Theodoret den Antichrist in Dan 12,1 wiederfinden kann, und Elia sein Antagonist wird, während noch Chrysostomos diesem ihm bloß einen Retter aus dem Gericht sah.

Endgültig verknüpft nun Narsai Elia mit dem Antichrist. Wieder unter Bezugnahme auf die Prophezeiung des Maleachi, und noch pointierter, sieht er in derselben (gegen den Wortlaut) nicht mehr die Bekehrung durch Elia angekündigt, sondern seine Opposition zum Antichrist: „Malachi sealed the words of prophecy and mission in his vision of the Antichrist and Elijah"[184]. Auch Narsais Beschreibung dieser Opposition ist originell: Er zeichnet Elia hier als den, der den Zorn des Antichrists einschränkt; er „bringt sein Toben zum Schweigen durch die Worte seiner Botschaft"[185]. Ausführlich wird hier berichtet, wie Elia nur durch Worte, Geist und Wahrheit siegt; die Lügen des Gegners werden entlarvt, er wird beschämt. Die Menschen werden dadurch der Macht des Antichrists entrissen. Der Kampf des Elia wird insbesondere zum Kampf des Geistes mit dem Leib und der Seele (hier des Gegners): „Die Kraft des Geistes überwältigt seinen Leib und die Regungen seiner Seele"[186]; „der Sohn der Fremdlinge geht hinaus zur Begegnung mit dem Sohn des Verderbens. Und er bringt seine Raserei zum Stillstand durch

---

ḥrāyā ḏ-mašīḥā) wiederkehrt. Vorher hatten ja die Autoren wie Ephrem oder Theodor, die das meiste von Daniel oder auch die „kleine Apokalypse" der Synoptiker mit „erfüllten" Ereignissen verbanden (z. B. zum „Gräuel der Verüstung" s. u. 8.5 a; zur Danielauslegung s. o. 7.3 b), dasselbe auch bei den Eliaaussagen der Evangelien getan – zumal sie auch im Neuen Testament auf die Gegenwart bezogen sind.

183 MIGNE, Theodoret in Danielem, Sp. 1535 *Τοῦτο καὶ ἐνταῦθα αἰνίττεται, ὅτι τού των γινομένων ὑπὸ τοῦ Ἀντιχρίστου, ὁ ἅγιος Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος πάντα πραγματεύσεται, ὥστε τὸν Ἠλίαν ἀφικέσθαι καὶ προμηνύσαι τοῦ Δεσπότου τὴν παρουσίαν, ἵνα τῆς σωτηρίας τύχωσιν οἱ τηνικαῦτα Ἰουδαῖοι…* (Sp. 1540) *Τρία γὰρ, φησὶ, καὶ ἥμισυ ἔτη ὁ τοῦ ἡγιασμένου λαοῦ κρατήσει διασκορπισμὸς, καὶ συντελεσθήσονται ταῦτα πάντα. Εἶτα γνώσονται τὸν ἅγιον. Τὸν μέγαν Ἠλίαν ἐνταῦθα αἰνίττεται.* Beim „Heiligen", den das Volk erkennen wird, handelt es sich offensichtlich um eine Textvariante zu Dan 12.

184 MINGANA, Narsai II, S.48 (2. Homilie Maleachi), zit. nach FRISHMAN, Ways, Absch. III S. 30.

185 BL Or. 9396 fol. 168b; das Folgende bis fol. 170b. Ähnlich auch MINGANA, Narsai II, S. 4: „Und er erhebt seine Stimme, und die Heerscharen des Bösen erzittern vor ihm… Wie ein Schwert lässt der Sohn der Fremdlinge sein Wort blitzen, und der Hasser flieht, und kann gegen seine Botschaft nicht bestehen. Spitze Pfeile sind seine Worte, dessen, der vom Eifer erfüllt ist.".

186 BL Or. 9396 fol. 170a.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

die Kraft des Geistes“[187]. All das kann nur bedingt von Theodorets Auslegung zu Dan 12,1 inspiriert sein. Wahrscheinlich ist der Text zusätzlich auch als Reaktion eines Asketen auf zirkulierende Apokalypsen anzusehen. Woher kommt aber dieser den Antichrist derart besiegende Elia? Es bietet sich ein Beispiel für Elias asketischen Kampf gegen Satan vielleicht nur bei Narsais Zeitgenossen Jesaja von Sketis und Gaza (5. Jh.?)[188]; ansonsten nur Beispiele für seine Qualifizierung als Glaubenskämpfer und –eiferer[189]. Letztlich lässt sich diese Opposition Elias gegen den Antichrist, in welcher die Bekehrung der Menschen keine solche Rolle spielt wie oben bei Chrysostomos gezeigt, nicht ohne die Tradition der Apokalyptiker erklären, auch wenn diese Elia sterben lassen – auf welchem Wege sie Narsai auch immer beeinflusst haben mag.

Das gilt auch für das weitere Motiv, dass der Antichrist durch Entlarvung überwunden wird. Überführung *gemeinsam* mit Bekehrung ist bei Kosmas Indikopleustes belegt[190]. Das Motiv wird später auch bei Ps-Ephrem auf originelle Art erscheinen[191] – es ist vielleicht der klarste Beleg eines Zusammenhangs mit apokalyptischen Quellen.

Genau wie Kosmas kennt nun auch Šuḇḥālmāran Rettung als Bekehrung der Menschen *und* Überführung des Verdorbenen im Sinne von Widerlegung seines Irrtums, wie wir gesehen haben. Genau wie Narsai und wie dessen aufgezeigte mögliche Quellen kennt er einen Elia, der im geistlichen Kampf gegen die Geister bewährt ist. Zusätzlich versucht unser Autor, die Tradition der Parallelisierung

187 MINGANA, Narsai II, S. 4. Die Bezeichnung Elias als „Sohn der Fremdlinge“, auch übersetzbar als „Sohn der Siedler“, die bei Šuḇḥālmāran fehlt, erklärt Išōʿdāḏ III. (ebd. S. 117,4–7, zit. bei FRISHMAN, Ways, Absch. II. S. 9 Anm. 38): „Elija, as a priest, was called a settler because priests didn't have proper cities but dwelled in the cities designated to them“. Anders übrigens Hieronymus (MIGNE, PL Bd. 25, Sp. 1576 ad Mal 3,5f): *Elia... (de oppido Thesbi, quod conversionem, et poenitentiam sonat)*.

188 POIROT, Prophètes, 407f; zur Argumentation Jesajas s. o. S. 188 mit Anm. 20. Jesaja wurde bei den Ostsyrern gelesen: BROCK, Art. Isaiah.

189 Die Belege s. o.; dazu Chrysostomos (HARTL, Chrysostomus, Hom. 28.2 ad 2Kor, S. 445f): schon der Anblick dieses tugendhaften Mannes überführe die Schlechtigkeit seiner Gegenüber, bei Ahab angefangen.

190 FRISHMAN, Ways, S. 65f: Elia solle nach Kosmas am Ende dem Antichrist entgegentreten, um seine Irrtümer zu zerschlagen, und die Verführten zu Gott zurückführen. Entfernt kennt auch Bāḇai diese Art von Sieg – der Sieg über den Boten Satans erfolgt durch einfache Entlarvung im Sinne von Durchschauen (FRANKENBERG, Euagrius, S. 9; allerdings sind hier nicht Antichrist und Elia gemeint, sondern wohl ein „Häretiker“ und sein Gegner: „seitdem einer von den Kriegsknechten Satans die Lichtgestalt eines Engels angenommen hatte“).

191 Elia und des Henoch stellen hier zwei Fangfragen: „Wo sind Elias und Henoch aufbewahrt?“; „Erwecke die Toten“. Ersteres weiß der Gegner nicht, da er das Paradies nicht kennt, zweiteres kann er nicht, da es dem wahren Christus vorbehalten bleibt (BECK, Ephrem Sermones III, S. 92f). Die erste Frage ist originell, greift aber ein Thema auf, das schon den echten Ephrem interessierte: der Ort Elias (BECK, Ephrem De Paradiso; hier *de Ecclesia*, S. 62**:** „Einer von ihnen hat die Luft gespalten mit seinem Wagen. Die Engel eilten ihm freudig entgegen, da sie zum ersten Mal sahen einen Körper in ihrer Wohnung“ (scil. dem Paradies). Dass der Antichrist nicht vom Tode erwecken kann, findet sich speziell in der ApkEl des 4. Jh.s (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 254. Zum Thema der Scheinerweckungen s. u. 8.4 (d).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von Johannes und Elia, was nicht neu ist, mit der Bedeutung wahrer Lehre zu verknüpfen, was durchaus neu ist. Denn bislang hatte man sich auf das gemeinsame „Vorläuferamt" der beiden beschränkt[192] oder natürlich die vergleichbare asketische Lebensweise der beiden. Šuḇḥālmāran dagegen sieht auch ein gemeinsames Lehr-Amt der beiden (nämlich ähnlich wie bei Maleachi zum wahren Glauben zu bekehren) und hat damit, wie wir ebenfalls gesehen haben, gewisse Schwierigkeiten, da Johannes in Wahrheit nicht so sehr als Lehrer aufgetreten war[193] und auch sein *aḇīḏā* nicht als falscher Lehrer aufgetreten war. Diese Verknüpfung von Motiven ist im Text nicht restlos ausgereift.

Es ist aber erwägenswert, ein Vorbild für diese Verknüpfung in Antiochien zu suchen. Denn Junilius Africanus, diese Schultradition zumindest aufnehmend (s. o. 7.3. c), vergleicht Elia, der den Gläubigen Hoffnung spendet und die zweite Ankunft des Herrn ansagt, mit Johannes, der als Bote die Bahn vor Christus bereitet (nach Mt 11,10). Ferner zitiert Paulos unweit davon Mt 24,14, wonach erst das Evangelium verkündet sein muss, bevor das Ende da ist. Wegbereitung Christi und Evangeliumsverkündigung sind zwar noch nicht dasselbe wie Lehre, stehen ihr aber näher als Rettung der Gläubigen oder gar spiritueller Kampf.

Der im Osten eingeschlagene Weg kann bis hierher als Rückbesinnung auf eine relativ wenig apokalyptisierende Endzeitrolle Elias beschrieben werden, die nicht nur auf Henoch, sondern auch auf den Erzengel Michael verzichtet, um die bekehrende Rolle Elias im Sinne von Maleachi betonen zu können – deutliche Merkmale auch bei Šuḇḥālmāran. Aus Maleachis Bekehrung von Vätern zu Söhnen direkt eine Judenbekehrung abzuleiten, kommt ihm dabei nicht in den Sinn; ob er die Bekehrung seiner Kirche zu den Kirchenvätern im Sinn hat, muss ebenso offen bleiben[194]. Ein Charakteristikum der Apokalyptik aber wird paradoxer Weise nicht

192 Dass Elia nicht nur Widersacher des Antichrists, sondern auch Vorläufer der endzeitlichen Wiederkunft Christi ist, liest auch Oecumenius in ApkJoh hinein; damit gibt er die Deutung eines Hieronymus auf, wonach die Prophezeiung Maleachis im Täufer bereits verwirklicht sei (DE GROOTE, Oecumenius, S. 162: *προτρέχοντα τῆς δευτέρας Χριστοῦ παρουσίας μέλλοντος εφίσταςθαι τοῦ αντιχρίστοῦ*).

193 Zu den verschiedenen Modellen der Rollenverteilung versus Parallelisierung von Elia und Johannes s. Anm. 173. Eine lehrende Rolle könnte man annähernd bei Irenäus finden (POIROT, Prophètes, S. 359), der Lk 1,17 (wonach der Geist Elias im Täufer wirksam ist) dahingehend auslegt, dass Johannes Christus bezeugt wie Elia den Schöpfer bezeugt habe.

194 Hieronymus ad Mal 3,5f. bezieht den Text *convertat cor patrum ad filios... Et cor filiorum ad patres eorum* (MIGNE, PL Bd. 25, Sp. 1576–78) auf die Judenbekehrung bezogen: *ut Judaei et Christiani, qui nunc inter se discrepant, pari in Christum religione consentient* (ebd.). Theoretisch könnte man bei Šuḇḥālmārans Elia eine Assoziation der Väter aus Mal 3 mit den *patristischen* Vätern des Glaubens suchen wollen, denn um jenen Väterglauben ging es laut Bāḇai und den Synodalakten: nachdem der Šāhānšāh 612 den Bischöfen die Frage stellte, ob das Bekenntnis der Ostsyrer schon Vorläufer vor Theodor habe, „fertigten und schrieben sie mit den *Väter*bischöfen das Bekenntnis des orthodoxen Glaubens" (BRAUN, Akten, S. 257); nach Ausweis von CHABOT, Synodicon, S. 322, erfolgte die Apologie tatsächlich mit Bezug auf etliche aufgelistete Kirchenväter. Doch dies wäre schon ein sehr konstruierter Zusammenhang, obwohl unser Text in der Tat in die Zeit von 612 spricht.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

mehr aufgegeben – dass Elia (nun alleine, und unbesiegt) Widersacher des Antichrists sei.

Einen echten Sonderweg geht Šuḇḥālmāran jedenfalls in seiner Schilderung, wie Elia den Antichrist konkret überwindet, in einer Auseinandersetzung, die viermal *drāšā* genannt wird[195]. Sie geschieht zunächst durch Überführung seiner Person, durchaus mit „Geist und Kraft“ (vgl. Lk 1,17 und Narsai), durch Entlarvung des Aufstands (vgl. Antiochia) und durch Entlarvung der Scheinwunder (vgl. 1Kön 18, ApkElia und Ps-Ephrem), vor allem aber in Kombination mit seinem ausführlichen Credo, seiner „Belehrung“. Sie ist an die Massen gerichtet, vor den Augen des Antichrists, der ansehen muss, wie sich die Massen zu Elia bekehren. Dieser Sieg der Lehre ruft insbesondere die rasende Wut der geschlagenen Leopardin im Antichrist hervor. Die darin liegende Idee des Sieges *non vi sed verbo* ist also bei Šuḇḥālmāran nicht neu, aber in neue Form gegossen. Dies ist eine einmalige Zuspitzung der Tradition und bedeutet die Umdeutung derselben. Zu Hilfe kommt dem Autor dabei das Motiv, dass der Abfall des Antichrists (2Thess 2,3) mitunter als Häresie oder Irrlehre interpretiert wurde[196] – so wird Elia zum Kämpfer gegen diese antichristliche Lehre. Vor allem aber wird in dieser Umdeutung der Tradition ein eigenes Anliegen Šuḇḥālmāran erkennbar: Es ist ihm wichtig, dass das Gegenbekenntnis des Elia nicht nur wahr, sondern letztlich siegreich ist.

Damit zeigt sich zusammenfassend: Šuḇḥālmāran ist im Blick auf Elia nur an dessen bekehrender und dadurch rettender Endzeitrolle interessiert. In diesem Rahmen wiederum ist er bemüht, Aspekte der ostsyrischen Tradition zu berücksichtigen, beispielsweise das asketische Motiv des Narsai oder die Entlarvung des Antichrists. Manches davon ist vollständig, aber knapp in der Liste in Kap. VIII „Weswegen der der Selige Elia erschien“ aufgeführt. Jedoch steht seine Methode, Elia durch sein Credo siegen zu lassen (und das heißt auch: sein eigenes Credo durch Elia siegen zu lassen), einzigartig da.

8.4 Antichrist, der personifizierte Böse

Satan als der Versucher und Ankläger, als Vertreter des göttlichen Hofstaats oder gefallener Engel ist in der Bibel eine schillernde Figur. Von ihm als Personifizierung eines abstrakten „Bösen“ in der Welt zu sprechen, entspringt sicher einem modernen Blickwinkel. Allerdings liegen *das* Böse und *der* Böse auch im Syrischen nahe zusammen. Das Adjektiv im *mask.* meint meist die Person, im *fem.* das Abstraktum. In Šuḇḥālmārans Buch 6 tauchen entsprechend die Begriffe „der Böse“ (*bīšā, raššīʿā*), „das Böse“ (*bīštā*), „Bosheit“ (*rušāʿā*), „das Unrecht“ (*ʿawlā*) und „die bösen Dinge“ (*bīšāṯā*) gut 80mal in sich überschneidenden Zusammenhängen auf, so dass hier von einem halb-abstrakten, halb-personifizierten Bösen

195 Dies und das Folgende: LANE, kṯāḇā, S. 179–81.

196 So Kyrill von Jerusalem (HÄUSER, Cyrill, S. 266f) oder (Theodoret SCHULZE, Theodoret, Sp. 530; hier zum „Unrecht“ aus 2Thess 2,7); ferner s. u. 8.4 (b).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

durchaus gesprochen werden kann. Nur ist damit nicht immer Satan selbst gemeint, sondern genauso der Antichrist oder dessen Dienerschaft und die Dämonen.

a) Der „Verdorbene"

Als „Antichrist" soll im Folgenden diejenige Figur bezeichnet werden, die Šuḇḥālmāran nach 2Thess 2,4 einmal *breh d-aḇdānā* (Sohn des Verderbens) nennt und dann einfacher *aḇīḏā* (der Verdorbene). Sehr umfang- und detailreich wird diese Figur geschildert. Dabei leitet der Autor neben ihrem Namen auch ihre obersten Wesensmerkmale aus der Paulusstelle ab, die er hier zitiert (2Thess 2,3–10). Verwandt sind außerdem die bei ihm in demselben Zusammenhang zitierten *falschen Messiasse* des Evangeliums (Mt 24,24). Bereits bei Paulus strebt der *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* danach, den Platz Gottes einzunehmen und gottgleich verehrt zu werden – was aber noch nicht benannt ist als „an Stelle Christi", *ἀντὶ Χριστόν*. Beide Bibelstellen sind aber von der Tradition längst zum Antichrist verbunden worden[197]. Daneben tritt ein weiteres, methodisches, Element: Viele Charakteristika der *aḇīḏā*-Figur werden aus einer regelrechten „Antichristologie" gewonnen, indem sie spiegelbildlich zu den bekannte Motiven der Christologie formuliert werden. Šuḇḥālmāran verbalisiert es nicht, wenn er so vorgeht, ebenso wenig wenn er Matthäus und Paulus verknüpft. Aber seine Vorgehensweise ist offensichtlich. So ist die technische Bezeichnung des *aḇīḏā* als „Antichrist" zu rechtfertigen[198].

Am deutlichsten wird dies im Begriff der „Einwohnung" Satans. Paulus hatte geschrieben (ebd.), in dem *Gesetzlosen*, der am Ende offenbar werde – dem *Menschen des Unrechts*, dem *Sohn des Verderbens*, sei die Kraft Satans anwesend (*οὗ ἐστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει*). Daraus wird bei Šuḇḥālmāran: „In ihm wohnt und erscheint der, der von Anbeginn der Mörder war"[199], also Satan (das Attribut „Mörder" für Satan nach Joh 8,44). Verwendet werden damit zwei aus der Christologie bekannte Begriffe (*wohnt*, *erscheint*)[200]. Es wird ferner sogar von einer satanischen und einer menschlichen *Natur* im *aḇīḏā* gesprochen, eine Verbindung, welche zur Vernichtung führt anstelle zur ewigen Herrschaft, wie es bei Christus der Fall ist[201]. Also eine Zweinaturenlehre? Sicher nicht im spezi-

197 S. u. (b). Vgl. die Anmerkung von SWETE, Theodor, zu 2Thess 2,3, S. 51: Der *ἀντίχριστος* wird als Pseudomessias schon bei Kyrill Jer. (Katechesen XV,11) mit Mt 24,24 verbunden, dann bei Theodor, und bei Theodoret darüber hinaus mit der Begründung, er sei *Χριστὸν καὶ ἑαυτὸν θεὸν ὀνομάζων*. Vgl. auch den Titel des 35. Memra von Narsai (BL Or. 9396, fol. 163b), der aber vielleicht nicht auf Narsai zurückgeht: „Über das Kommen des Antichrists, das heißt des Pseudomessias".

198 Es kann sprachliche oder theologische Gründe haben, warum Šuḇḥālmāran auf den Ausdruck „Antichrist" dennoch verzichtet: um ein Fremdwort zu umgehen, um näher an der Paulusstelle zu sein, oder um mit dem Namen den Untergang des Feindes immer präsent zu halten?

199 LANE, kṯāḇā, S. 171: *beh ʿāmar w-meṭglē qāṭōlā ḏ-men brēšīṯ*.

200 Der *ἐνέργεια*-Begriff, der bei Paulus wohl nicht als christologischer Terminus gemeint war, aber unter Heraklios zentral wurde für die Christologie, erscheint hier nicht.

201 Beleg s. u. Anm. 207.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

fischen Sinn, da weitere Begriffe wie *qnōmā* und *parṣōpā* fehlen und auch formale Unterschiede zu Christus gemacht werden. Dennoch ist die Begrifflichkeit augenfällig.

Weitere Spiegelungen zur Christologie ergeben sich, wenn man neben unseren Text bekannte Charakteristika Christi stellt: Gegenüber der geistgewirkten Jungfrauengeburt Christi wird der Verdorbene durch das Eindringen des Teufels in eine Hure gezeugt, die doch *bṭūlṯā* genannt wird – also Jungfrau offenbar nur noch einem falschen Anspruch nach[202]. Gegenüber dem Aufwachsen Jesu, was Lk 2,52 als Zunahme an Weisheit, Alter und Gnade schildert, wird der Verdorbene „in Zauberei und allen Listen der bösen Geister" groß[203]. Die ihm untergebenen Dämonen präsentiert der Böse als Engel, wie sie in Wahrheit Christus zustehen (Hebr 1,4)[204]. Seine Bosheiten stellt Šuḇḥālmāran den Wohltaten Christi unmittelbar gegenüber[205]; und auch die Anhänger der beiden werden verglichen:

> „Und so wie er [der *aḇīḏā*] sind die von ihm in alle Regionen Ausgesandten, obwohl er bemüht ist, die Seinen den Anhängern unseres Herrn gleichen zu lassen, in jeder Hinsicht außer der Wahrheit, und zwar ungehindert."[206]

Sogar ein Motiv *„cur satanas homo"* gibt es gewissermaßen. Denn nicht nur verband sich Gott in Christus mit einem Menschen, um seine Liebe zu offenbaren und wirksam zu machen, sondern es verbindet sich laut Endzeitbuch auch Satan mit einem Menschen: mit der Begründung, dass erst in dieser freiwilligen Verbindung die menschliche bzw. geschöpfliche Neigung zu Bosheit und Vernichtung voll zur Geltung komme. Umgekehrt gilt: Das Böse kann und darf erst ganz verurteilt und vernichtet werden, nachdem es sich in geschöpflicher Weise ganz verwirklicht hat. Dabei – hier kann Šuḇḥālmāran das immanente Paradox der Willensfreiheit nicht ganz auflösen – sei die Vorbestimmung kein Zwang; der Antichrist entscheide sich (also wie Christus) aus eigenem *Willen*, seiner Neigung zu folgen:

> „Wiederum, weil der Mensch die Vollendung der ganzen Schöpfung ist, könnte seine Nähe zum Verderben nicht erkannt werden, wenn jener nicht als Mensch [existierte]. Denn [nur] etwas, dem das Geschaffensein in keiner Weise fehlt, wird zu Nichts vergehen. Und dieser ist dafür vorherbestimmt,

202 Lane, kṯāḇā, S. 171: „Der Dämon dringt in seine Mutter ein (*ʿāʾel šēḏā ḇ-emmeh*)... seine Empfängnis in Hurerei". *bṭūlṯā*, ebd., ist demnach als „unverheiratete Frau" augzufassen.

203 Lane, kṯāḇā, S. 171: „seine Geburt und sein Aufwachsen in Zauberei und allen Listen der bösen Geister (*ḏaywē*)".

204 Lane, kṯāḇā, S. 182: „der vor sich die Scharen und Heere der Dämonen gegenüber den Menschen angeordnet hatte, und dazu sagte: Dies sind die Engel, die die ganze Welt erhalten und regieren, meine Diener". Ps 103,20f, sind die Engel die Diener Gottes – dies maßt sich hier der Antichrist an.

205 Lane, kṯāḇā, S. 171: „genauso, wie man nicht verstehen und bereden kann, was die ungeheueren Wohltaten unseres Herrn betrifft, geht dies auch nicht bei den übermäßigen neuen Bosheiten, die er um sich schleudert, wenn er uns offenbar wird".

206 Lane, kṯāḇā, S. 176.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> nur dass nicht unser Herr ihn zu dieser ganzen Schlechtigkeit hat kommen lassen. Sondern als dieser sich aus eigenem Willen dafür entschieden hat, hat die Gerechtigkeit aus eigener Kraft auch den Rechtsspruch über ihn gefällt. Als er gänzlich seiner Freiheit überlassen wurde, wurde auch seine ganze Neigung zu unserer Natur an ihm sichtbar."[207]

Es zeigt sich also, dass Wesen und Ziel des Satans im Antichrist auf das Wesen und Ziel Gottes bezogen sind. Dem Autor lag daran, den Gegensatz von Liebe und Bosheit zu bearbeiten.

Schließlich kann auch das endzeitliche Auftreten des Antichrists dem zweiten Kommen Christi (Kap. IX) gegenübergestellt werden, obwohl er anders als Christus am Ende der Zeit erstmals auftritt. Dort wird er dann zum unterlegenen Kontrahenten Elias und Christi. Und wenn in der Posaune des jüngsten Gerichts die siegreiche Stimme Christi ruft, schreit auch der Antichrist, aber in Agonie:

> „Da wird ein schrecklicher und furchtbarer Schrei sein von jenem Menschen, der verdirbt, … Unser Herr wird ihn verschwinden lassen mit dem Atem seines Mundes, und mit dem Erscheinen seiner Ankunft wird er ihn zunichte machen (2Thess 2,8). Sein Urteil kam durch Elia, aber seine Vernichtung (*sawpānā*) geschieht durch seinen Schöpfer. Dieser Schwächling geht unter (*sā'ep*), und vergeht mit Leib und Seele (*ṭāleq*). Aber jener Dämon, der in ihm ist (scil. Satan), wird der ewigen Strafe übergeben."[208].

Die „Verbindung" Satans (des *Dämons*) mit einem Menschen hat somit keinen Bestand. Nachdem Gottes Sohn die unauflösliche Verbindung mit der „Zierde" des Menschen eingegangen war, hatte sich im Antichrist die Natur des Satans mit der menschlichen Natur verbunden im Sinne ihrer Neigung zum Gesetzesbruch – was eine Qualität des Menschen sei, kaum aber eine Qualität Satans. Tatsächlich war 2Thess 2 in Vers 8 der *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* als Gesetzloser (*ἄνομος, ʿawwālā*) präsentiert worden (vgl. Kap. II,2). Dazu kommt seine Grundmotivation, die Verehrung als Gott anzustreben, welche 2Thess 2,4 anlegt und Šuḇḥālmāran oft wiederholt (hier IX,4):

> „Denn mit dieser Leidenschaft, die Gottheit anzustreben, lässt er von Anfang an unsere Natur (*kyānā*) an der Satans teilhaben. Aus einer Ähnlichkeit mit allen Menschen heraus war diese seine Begierde gegen alle Gesetze gerichtet… Und unser Herr sagte: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen (Mt 5,17). Dieser aber löst in

207 LANE, kṯāḇā, S. 186. Die AK-Formen weisen darauf hin, dass Satan als Subjekt gedacht sein muss (der sich für das Böse bereits entschieden *hat* etc.), wie es auch die Formulierung „als Mensch existieren" nahelegt.

208 LANE, kṯāḇā, S. 185. Beachte das Wortspiel, wonach der *aḇīḏā*, der sowohl der Verderbte als auch der Verderbende sein kann, hier nun selbst verdirbt (*āḇeḏ*). Der „Schrei" des *aḇīḏā* existiert 2Thess 2 nicht – ist er hier als Gegenstück zum vorausgehenden Erweckungsruf Christi gestaltet?

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

vollkommener Weise alle Schriften Gottes auf und übertritt sie... Ich denke, dass seine Seele viel böser ist als (die des) Satan“[209].

Die Vereinigung der Naturen von Satan (Gottesanmaßung) und Mensch (Gesetzesübertretung) ergibt also etwas Schlimmeres als Satan; dies wird für sein Ergehen Konsequenzen haben.

Was sind aber zunächst die Taten und Wesensmerkmale des Antichrists?

1) Er wird „die Anbetung als Gottheit und die Verehrung als König ... an sich reißen“;
2) Er beginnt, „Zerstörungen und Morde für die Menschen zu planen“;
3) Er sammelt seine Heere, „sie drohen gegen den Heiligen (Elia), und er stellt sich gegen ihn zum Streit machtvoll auf“.

Zunächst zum *ersten* Punkt: Anspruch auf göttliche Verehrung schließt u. a. mit ein (Kap. III), dass
– es Hochmut war, der ihn aus der Höhe seiner Macht herabstieß,
  er im Tempel Gottes sitzen wird,
– er seine Diener mit der Kraft böser Geister aussendet,
– er Religionen und Häresien gleichmacht,
– er sich mit den Göttern der Völker identifiziert,
– er die Mysterien ablöst, und
– er die Auferweckung der Toten verspricht und die Erhebung in den Himmel.

In all dem wirkt letztlich Satan, dessen Wesensmerkmale hiermit eigentlich genannt sind. – Zum weltlichen Herrschaftsanspruch andererseits gehört, dass
– er sich im „Verheißenen Land“ betätigt,
– er Harmonie und Frieden verspricht,
– er die Könige der Welt um sich sammelt,
– er Steuererlass gewährt und zu Vergnügung und Lastern auffordert, und
– er damit Dinge verspricht, die er nicht halten kann[210].

209 LANE, kṯāḇā, S. 185f. Die Verbformen für „löst“ und „übertritt“ sind nur in M20N eindeutig als Part. präs. aufgefasst; in MB Or 6714 legt der Kontext Vergangenheit nahe – dort ist vielleicht fälschlich an Satan gedacht.

210 LANE, kṯāḇā, S. 172f: „Er wird über sich selbst die Nachricht seiner Göttlichkeit und seiner Herrschaft verbreiten; Hochmut ist es, der ihn von Anfang an aus der Höhe seiner Macht herabstieß; der im Tempel Gottes wie Gott sitzen wird; er sendet seine Diener in alle Regionen der Welt aus durch die Wirkung der bösen Geister; er löst alle Mysterien aller Religionen auf, indem er sie gleichmacht; er sagt: ich bin es, der in allen Völkern mit je einem Namen angerufen wurde, kommt zu mir, bleibt weg von all euren Mysterien; in den Himmel hebe ich euch; er spiegelt ihnen vor, dass er sogar die Auferstehung aller am Ende [der Zeiten] vollbringen werde. Und er lässt sie Einbildungen sehen, indem er die Toten bei ihrem Namen rufen wird, und Geister aufsteigen lässt, die aussehen wie sie; er aber betätigt sich im verheißenen Land, und erzeugt den Anschein harmonischen Friedens; alle Könige der Erde werden vor ihn hingetrieben. Auch erhebt er keine Realsteuern, Tribute und Kopfsteuern; er befiehlt

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Damit ist außer Hochmut (*rāmūṯā*) auch Irreführung und Täuschung (*ṭaʿyūṯā*) angesprochen, die im Text durchgehend zu seinem Charakter gehören. Diese Zusammenfassung geistlichen und weltlichen Machtanspruchs geht über 2Thess 2 hinaus, wo Weltliches nicht zum Bereich des *υἱὸς τῆς ἀπωλείας* gehört. Dort sind Hochmut (*ὑπεραίρησις*) und Täuschung (*ψεύδος*) ganz auf das Streben nach dem Rang Gottes bezogen. Doch auch in geistlichen Bezügen geht Šuḇḥālmāran weit über Paulus hinaus, insofern nun der *aḇīḏā* seine göttliche Verehrung als Ablösung aller bisheriger Religionen und Konfessionen versteht, welche in den Augen des Autors nun vermischt werden.

Das *Zweite*, die Bedrängnis der Menschheit (Kap. IVf), beginnt mit der (angeblichen?) Nachricht, dass er die Herrschaft errungen habe:

> „Und wie der König und der Herr und der allmächtige Gott wird er von ihnen angebetet und verehrt. Und sobald er die Nachricht von der Herrschaft über den ganzen Erdkreis von seinen Herolden erhalten hat, beginnt er, Zerstörungen und Morde für die Menschen zu planen“[211].

Es geht ihm um die Auslöschung des Lebens – im Gegensatz zu Christus, dem Spender allen Lebens. Zunächst ist hier offen, wer genau der Akteur ist, wenn in „Kriegen und Epidemien, Hungersnöten und Erdbeben die Mehrheit angesichts der Bosheit hinweggerafft werden wird“[212], denn dies sind nach II,1 (zit. Mt 24,7) einfach Begleitumstände der Endzeit. Dagegen geht es bei der Aktivität des *aḇīḏā* und der Dämonen konkreter darum, „die in den bewohnten Gegenden völlig aus dem Leben auszulöschen, wegen des Gedenkens an den Herrn, das bei ihnen vorhanden ist“ und um ein „Martyrium für die Wahrheit“, wozu „öffentliche Hinrichtungen“ genauso gehören wie „Schliche“ und „Machenschaften“ – immerhin so schrecklich, dass die Betroffenen selbst den Tod herbeirufen[213].

> „Die Eremiten (*maḏbarāyē*) und die Bewohner von Wüste und Felsen beuteln sie mit Terror, Schrecken und Aufruhr. Und auch durch Leidenschaften haben sie die Macht zu quälen. Und in jener aufgewühlten Zeit geht denen zur Rechten nichts ab an den Schlägen und dem Unglück derer, die zur Linken sind.“[214]

Während der letzte Satz eine allseitige Not beschreibt, geht aus dem Gesagten insgesamt eine besondere Verfolgungssituation derer hervor, die am „wahren“ Glauben festhalten. Wenn dabei die Eremiten von den Dämonen durch *ḥaššē* (Leidenschaften *oder* Leiden) gequält werden, kann das entweder einen asketischen „Normalzustand“ beschreiben, es könnte aber auch bedeuten, dass ein

körperliche Vergnügungen und Laster; er verspricht ihnen große Dinge, über die er gar keine Macht hat“.

211 Lane, kṯāḇā, S. 173.
212 Lane, kṯāḇā, S. 174.
213 Lane, kṯāḇā, S. 174.
214 Lane, kṯāḇā, S. 174.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

leidensvoller Kampf um den wahren Glauben bis in die Einsiedeleien hinausgetragen wird. Das kann für diese Stelle nicht geklärt werden.

Im *dritten* Schritt ist der *aḇīḏā* der Betreiber eines Endkampfs gegen Elia und die Seinen, den er verliert. Auslöser ist das Erscheinen Elias, der sich vor den Heeren des Aufständischen (*mārōḏā*) aufstellt:

> „Jener Erbärmliche erzittert, sobald er ihn wahrnimmt, und wird beunruhigt und verwirrt. Und er sammelt seine Heere und stellt sie um sich herum auf, um sich zu rühmen, während sie in Wachsamkeit gehüllt und in Grimm und Eifersucht gekleidet sind. Und sie drohen und fletschen die Zähne gegen den Heiligen, und der Verdorbene stellt sich gegen ihn zum Streit (*ḏrāšā*) machtvoll auf“[215].

Das Wort *drāšā* meint im Syrischen normalerweise den Disput, und um einen intellektuellen Streit geht es tatsächlich, wie aus dem Weiteren klar wird. Allerdings bleibt es in diesem bei einer einseitigen Überführung des Antichrists durch Elia, der die Wahrheit an den Tag und damit seinen Gegner zum Schweigen bringt (VII,2). Und wichtig ist, dass er einhergeht mit der ebenso einseitigen Belehrung der Anwesenden durch den Propheten (VII,3–4). So kommt es weder zu einem regelrechten Kampf noch zu einem echten Disput im Sinne eines Zwiegesprächs.

Der *aḇīḏā* aber wird aufgrund seiner Niederlage von den Seinen verlassen und wendet sich dafür rasend gegen sie (VII,6):

> „Wenn ihm dann sein Hochmut ausgeprügelt ist und er seines Ruhmes bar ist, ist ihm die Dreistigkeit und das Vortäuschen vergangen, weil sein ganzer Betrug aufgeflogen ist. Und sowohl haben ihn dann die Massen verlassen, als auch die Seinen begonnen ihn als den Unterlegenen zu verachten, … und er wird rasend wie eine Leopardin, weil erlaubt ist, dass er von allen Seiten geschlagen wird … Und in seinem Zorn und seiner Wildheit, die er von überallher angesammelt hat, verwundet und tötet er bei jeder Gelegenheit Menschen, die auf seiner Seite geblieben sind, ohne Schonung. Denn er ist in sich selbst entzweit worden, denn es ist sein Ende“[216].

Sein Ende, das frei nach Mk 3,26 aus seiner eigenen inneren Entzweiung notwendig herrührt, und das Šuḇḥālmāran als gerecht ansieht, wurde bereits beschrieben. Damit ist der hier dargestellte *Verdorbene* eine scheinbar sehr konkrete, aber auch sehr schillernde Figur, die wegen der vielen divergierenden Details nicht als realer Mensch denkbar ist. Man könnte daher entweder einen

215 Lane, kṯāḇā, S. 179.
216 Lane, kṯāḇā, S. 181.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ubiquitär handelnden Dämonen in ihm sehen wollen, oder sogar eine Allegorie[217]. Doch beides ist nicht zulässig, da er gerade in seiner Geburt, in seiner Unterwerfung, und in der Rede von zwei vereinigten Naturen als ein *bestimmter* Mensch dargestellt ist, der in der Macht des Dämonen handelt – des Teufels, dem am Ende der Zeit noch einmal Macht eingeräumt wird, sich gegen Gott aufzulehnen[218]. Wie der Antichrist dann überhaupt in der Geschichte identifiziert werden kann, wird aus der Tradition heraus erklärt werden müssen (s. u. e).

b) Die Antichristtradition

Vorläuferfiguren des endzeitlichen Gegenspielers Gottes finden sich in frühjüdischen und frühchristlichen Apokalypsen seit etwa dem widergöttlichen König aus Daniel 11; diese Figuren sind zunächst durchaus disparat und inkongruent zueinander[219]. Die Figur des *Antichrists*, welcher gleichzeitig *Sohn des Verderbens* und des Teufels Werkzeug ist, hat sich, zumal unter diesem Namen, erst seit dem 2. Jh. n. Chr. gefestigt[220]: Hippolyt wurde mit seinem Werk *De Christo et Antichristo* maßgeblich[221] und wurde weithin rezipiert, wofür es natürlich auch Ausnahmen

---

217 So wie Origenes an einer Stelle sagt (DALEY, Eschatologie, S. 124, Origenes zu Mt 24,3–44): „der ‚Antichrist' selbst ist ja ein Symbol für jede unechte christliche Lehre und Tugend". Aber auch Origenes hält den Gedanken eines realen Sohn des Teufels für plausibel (ebd. Anm. 9).

218 LANE, kṯāḇā, S. 190: „Dieser ist es, der am Ende freigelassen wird, anzugreifen".

219 Dieser König aus Dan 11 überhebt sich „gegen alles, was Gott ist", bis sich „der Zorn ausgewirkt hat". Apk 9, 1–11 hat parallel zum „Tier" die Figur des *ἀβαδδών* (hebr. für gr. *ἀπολλύων*), die den Schlüssel zum Abgrund hat, und daneben einen „König, den Engel des Abgrunds". GREGORY JENKS (zusammengefasst bei BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 13–15) arbeitet 4 Traditionen aus AT und Frühjudentum heraus: Chaoskampf, falscher Prophet, Tyrann (zuerst Nebukadnezar in Jes 14) und v. a. der „Gegner" Gottes, der als Satan, Azazel (einflussreich auf das „Tier" der ApkJoh), Beliar, Mastema u. a. auftreten kann.

220 Das bedeutet, dass die umgekehrte These eines Antichristmythos', der schon im Frühjudentum im Umlauf sei, wie es BOUSSET und andere angenommen hatten, heute abgelehnt wird: vgl. überblicksweise zur Forschungsgeschichte BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 12–32, KOWALSKI, Antichrist, S. 68–73. – Frühchristliche Belege eines Antichrists vor und neben Hippolyt sind z. B.: Did 16,4–5 (warnt vor dem Kommen des „Weltbetrügers", als Sohn Gottes getarnt: DALEY, Eschatologie, S. 92); TestDom (kennt nur den *filius perditionis*: RAHMANI, Testamentum, S. 7). – Beiseite gelassen werden kann hier die Tradition vom „Nero redivivus". Laktanz schreibt von Nero (HARTL, Lactantius, Todesarten, S. 4), „daß nicht einmal die Begräbnisstätte des Ungeheuers auf Erden zu finden war. Daraus entstand bei manchem der Aberglaube, daß Nero von der Erde hinweggenommen wurde und lebend aufbewahrt werde, um wie der erste, so auch der letzte Christenverfolger zu sein und dem Reiche des Antichrists voranzugehen gemäß der Weissagung der Sibylle". Nero redivivus findet sich auch AscJes 4,2 und Sib VIII 68–72 (DALEY, Eschatologie, S. 89), allgemein ein römischer König bei Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, Kap. 30) und evtl. TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 9: *in occidente rex alienigena*). Chrysostomos (LIEBERT, S. 778, zu 2Thess 2,3, Hom. 3,1) sieht Nero nur als „Abbild des Antichrists. Denn dieser gab sich als Gott aus".

221 Den „Antichrist" nennen die Theologen, nicht die Apokalyptiker: Irenäus gegen die Gnosis (DALEY, Eschatologie, S. 10: AH 5, 25.28–30), Hippolyt („De Christo et Antichristo": DALEY, Eschatologie, S. 115; vgl. GRÖNE, [Ps]Tatian, Kap. 15. „dass aus dem Stamme Dan ein Tyrann, König, gewaltiger Nichter, Sohn des Teufels, geboren und aufstehen werde, sagt der Prophet"), Origenes gegen Kelsos (KOETSCHAU, Or. Cels., 2. Buch Kap. 50 zu 2Thess; anderswo

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

und Einschränkungen gibt[222]. Außer den Diskursen, die oben besprochen wurden (s. Kap. 7), sind hier auch einerseits die jüdische Überlieferung[223], andererseits ein kaiserkritisches Schrifttum politischer Kreise von Interesse, wie es BERTHOLD RUBIN an Prokops Geheimgeschichte über Justinian gezeigt hat[224].

Auf welchem Wege gelangte aber die Figur nach Persien, wo sie bis hin zu Aphrahats *demonstrationes* gar nicht auftaucht?[225] Klar als Gegen-Christus definiert wurde der *Sohn des Verderbens* in der Auslegungstradition zu 2Thess 2,3 der Antiochenischen Schule[226], die auf diese Weise für deren Vermittlung und dann

---

deutet er die Figur symbolisch: DALEY, Eschatologie, S. 124 zu Mt 24,3–44). Laktanz kennt den Namen nur implizit (HARTL, Lactantius, Kap. 66, „erhebt sich ein gottloser König... er wird sich für Christus ausgeben, dessen Widersacher er ist"). Die Ascensio Jesaiae (ab Kap. 4) meint den Antichrist, wenn sie von Beliar (Satan) spricht, der als Mensch in die Welt kommt. Sonst: s. u. zum „Sohn des Verderbens" u. a.

222 S. die Übersichten zu Apokalyptik, Bibelauslegung und Abhandlungen oben Kap. 7.3. Die Ausnahmen: Einige Werke kennen nur die Vorstellung von mehreren Pseudopropheten etc. nach Mt 24, die dennoch manchmal Merkmale des Antichrists tragen können: PsClem (R II,34), nach der Schilderung des Sieges Christi über den Satan in der Wüste „he, terrified by this answer, and fearing lest the true religion of the one and true God should be restored, hastened straightway to send forth into this world false prophets, and false apostles, and false teachers, who should speak indeed in the name of Christ, but should accomplish the will of the demon". Ähnlich die ApkPetr-Tradition, die ein langsames Anwachsen der Motive reflektiert und damit zeigt, dass „der" Antichristmythos auch später nicht eindeutig formuliert war. Die ältere ApkPetr kennt zunächst nur die Lügenpropheten als *υἱοὶ τῆς ἀπωλείας* nach 2Thess 2,3, aber nach Mt 24 im *Pl.* (DIETERICH, Nekyia, S. 2f.); erst später tritt *daneben* und unausgeglichen „dieser Betrügerische" (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 11; im Plural: Nr. 9) oder gar *sons of perdition*, ein Tier mit einem Drachen in der Hand, ein Apostel des *Archon* (mit Muḥammad identifiziert), ein *Son of perdition* im Sg., und zuletzt ein Antichrist (MINGANA, Peter, S. 134, 149, 151, 250 und 359).

223 Die jüdische Apokalyptik noch des 7. Jh.s rezipiert den Antichrist nur zum Teil aus dem Christentum: „Für eine ursprüngliche Identität von Armilos mit dem christlichen Antichristen spricht der Einschub [scil. eine Identifizierung des Armilos mit dem Antichrist der „Völker", die eine Glosse in Otot hamMašīaḥ vornimmt] wohl kaum, stellt aber ein bemerkenswertes Zeugnis für die lebhafte Wahrnehmung der anderen Religionsgemeinschaft dar. Dennoch kann die Armilos-Erzählung gut von der christlichen Antichrist-Erwartung mit angeregt bzw. beeinflusst worden sein": GREISIGER, Armilos, S. 228. Mit geänderten Vorzeichen ist der Antichrist hier ein König aus dem Westen bzw. Rom: Als „king strong of face" (*meleḵ ʿāz panīm*) in der *Aggadat ham-Mašīaḥ* (EVEN-SHMUEL, Midreshey, S. 99–106, und JELLINEK, Bet ha-Midrasch, S. 141–43).

224 Prokop überträgt darin mit seiner harschen Kaiserkritik nach RUBINS Analyse (ders., Zeitalter, S. 207-09, 442–50) bewusst Antichrist-Topologie auf Kaiser Justinian, wie es zuvor in Bezug auf Nero, Domitian, aber auch Schapur und andere geschehen war.

225 Gerade in Aphrahats Endzeitkapitel XXII herrscht Fehlanzeige, aber auch in dem Text, der viele Beispiele bringt, wie Satan in Menschen eindringt seit Adam und Eva (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, S. 188: Der „Feind").

226 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,16–31, Hom. 76). „Gemeint ist der Antichrist... Auch Paulus schreibt, nachdem er ihn den ‚Mann der Sünde' und den ‚Sohn des Verderbens nennt...'"; LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess, Hom. 1, S. 736, zeigt, dass die Figur auch im Volksmund bekannt war, „habt ihr etwa nicht oft in euren Kinderjahren erzählen hören vom Antichrist und seinen Kniebeugungen?"). Theodor (SWETE, Theodor zu 2Thess 2,3, S. 50) hat

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

auch für die weitere Verbreitung gesorgt haben muss. Typisch dafür noch der Nisibener Paulos, der „Antichrist" deutet als *quia contradicit*[227]. Paulos' Kompendium verknüpft auch wie Šuḇḥālmāran Aussagen aus Mt („Verführer") mit denen aus 2Thess zu einer Figur. Für Hippolyt hatte der Antichrist als tyrannischer König gegolten (vgl. Dan 11), für weite Kreise als der „Unverschämte"[228] (vgl. Dan 8), während Ephrem die Namen *apostata* (Abtrünniger) und *rebellis* (Aufständischer) hinzufügt[229]. Solche Bezeichnungen wurden von den übrigen Antiochenern vielleicht gar nicht oder nicht programmatisch aufgenommen, jedenfalls nicht in den überlieferten Werken. Doch Narsai integriert alle diese Attribute in die Figur, die er ansonsten weiterhin *Sohn des Verderbens* nennt und womöglich nur zweimal *Antichrist*[230]. Während aber die Schule von Nisibis ganz allgemein und noch der Zeitgenosse Bāḇai diesen griechischen Namen benutzt[231], verwendet Šuḇḥālmāran ausschließlich *der Verdorbene*, womit er alleine steht (der Begriff findet sich aber auch bei Theodoret und Narsai[232]). Die Bezeichnung „Sohn des Verderbens"

„Antichrist", „Mensch der Sünde", „Sohn des Verderbens", *adversarius*, Theodoret dazu den „Verdorbenen" (ebd. Anm: *ὡς καὶ τὸν ἀπολλυμένον καὶ ἑτέροις πρόξενον τούτου γέγονεν*), Narsai alle Begriffe (BL Or. 9396, fol. 163b: ein ganzer Memra), später auch Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27, ein ganzes Kapitel). – Zu beachten ist, dass *Sohn des Verderbens* in Joh 17,12 Judas meint (so naturgemäß auch z. B. Theodor: VOSTÉ, Theodor 2 ad Joh 17,12 S. 226).

227 Bei Junilius Africanus, KIHN, Theodor, S. 522/24: *antichristi praesentia, ut cum dicitur: Nemo vos seducat ullo modo: quia nisi venerit discessio primum et relevatus fuerit homo peccati, filius perditionis qui contradicit* (engl. MAAS, Exegesis, S. 225/27. Damit erhellt, dass schon im syrischen Original der Begriff „Antichrist" gestanden haben dürfte

228 Belege zum *Unverschämten* s. SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 210.

229 Ephrem zu 2Thess 2 nennt den *Sohn des Verderbens* (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 193) *apostata* und *rebellis* (vgl. BECK, Ephrem Sermones III, einmal S. 91 *mārōḏā*) gegen den Urtext – vielleicht in Anspielung auf den zeitgenössischen Kaiser Julian (vgl. BECK, Ephrem De Paradiso, S. 65ff: Julian ist vom Teufel gesteuert)? Eindeutig so nämlich Greg. Naz. (HÄUSER, Gregor Nazianz, S. 71, IV. Rede, Kap. 1 wider Kaiser Julian): „ihr Engel, die ihr den Sturz des Tyrannen bewirkt, die ihr ... den Drachen, den Apostaten [vernichtet habt]". Kyrill, Chrysostomos und Theodor haben jedenfalls stattdessen korrekt „Abfall" auf das Verhalten der Menschen bezogen (HÄUSER, Cyrill, S. 266f; LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 3f, Hom. 3,1, S. 769; SWETE, Theodor zu 2Thess 2,3, S. 50). Eine weitere Bezeichnung als *mārōḏā* (der Aufständige) wird von Narsai vermittelt, der darin mit Ephrem übereinstimmt: LANE, kṯāḇā, S. 179; Narsai (BL Or. 9396, fol. 168b, dazu das Abstraktum *mārōḏūṯā passim*). Der Begriff erscheint auch bei Šuḇḥālmāran, meint aber bei ihm, genauso wie „Feind", den Satan: eindeutig LANE, kṯāḇā, S. 176, „rebellisch" neben „Tyrann".

230 MINGANA, Narsai II, S.48 („Maleachi", zit. nach FRISHMAN, Ways, Absch. III S. 30) und S. 7 („Über die kommende Welt"). Der Titel zu BL Or. 9396, fol. 163b („Über das Kommen des Antichrists, das heißt des Pseudomessias. Und über die Offenbarung des Messias, unseres Herrn, zu lesen am Sonntag zu Beginn des Fastens des Mar Elia") ist wohl nicht vom Autor, welcher den Namen im Text nicht wiederholt.

231 Die Schule von Nisibis referiert ʾIšōʿdaḏ (GIBSON, Commentaries I S. 92f (engl.)/Bd. II S. *wnq-znq* (syr): *anṭīkrīsṭōs*; zu Bāḇai s. FRANKENBERG, Euagrius, S. 125: „dem gottlosen Antichrist" (*l-raššīʿā anṭīkrīsṭōs*).

232 Theodoret bei SWETE, Theodor zu 2Thess 2,3, S. 50, Anm: *ὡς καὶ τὸν ἀπολλυμένον καὶ ἑτέροις πρόξενον τούτου γέγονεν*. Narsai bei GIGNOUX, Doctrines, S. 464 (aus Hom. 44): „Il est unique,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(2Thess 2,3) wie auch „der Verdorbene“ ist beispielsweise mit Theodor oder Narsai auf das Verderben zurückzuführen, das denselben ereilen werde[233].

Der zweite Begriff aus 2Thess 2,3 übrigens, „Mensch der *ἀνομία*“ (Gesetzlosigkeit bzw. einfach Sünde), anderswo durchaus bedeutsam[234], bleibt zwar als Titel in unserem Text unberücksichtigt, findet aber Anwendung in der Charakterisierung des Antichrists als notorischem Gesetzesübertreter[235]. Ein weiterer und ungewöhnlicher Begriff schließlich, nämlich *excors*, lässt sich außer im Endzeitbuch vielleicht nur in einem späteren apokalyptischen Text finden, was nicht zu Aussagen über die Abhängigkeit beider Texte ausreicht, obwohl die Formulierung sehr markant ist[236].

Seit Hippolyt ist auch die Idee überliefert, Wesenszüge des Antichrists aus dem Wesen des Christus abzuleiten. Das kann dann mit biblischen Bezügen untermauert werden, aber nicht diese stehen am Anfang der Überlegung, sondern – bei Hippolyt – der Grundgedanke, dass der Antichrist in allem das Zerrbild von Christus sei[237]. Dem folgt dann eine Liste von Gegenüberstellungen im Detail. Der Grundgedanke ist wieder aufgenommen bei so unterschiedlichen Texten wie der Eliaapokalypse und Origenes[238], und findet eine klassische deduktive Formel bei Theodor von Mopsuestia: *temptat enim ille per omnia, quae Christi sunt, imitari, utpote et Christum se esse dicens*[239]. Von Ephrem bis Narsai wird ebenfalls das Thema benannt und in Variationen auch entfaltet – wir haben es mit einem Standardmotiv der untersuchten Autoren zu tun[240]. Šuḇḥālmāran selbst wendet, wie wir

---

celui qui perdra la vie des vivants... En son corps et en son âme cet (être) perdu sera complètement perdu...”

233 Siehe SWETE, Theodor, zu 2Thess 2,3 S. 50. Dies übernimmt Narsai (BL Or. 9396, Antichrist, fol. 171b): „Einen Menschen habe ich Elia genannt, den Sohn der Fremdlinge, und den anderen den Sohn des Verderbens, der völlig verdirbt“. Narsai nennt auch einfach den Verdorbenen, der ganz verderben wird (s. Anm. 232). – Oder sollte auch der Name *Αβαδδών* aus Apk 9,11 einwirken (dieser ist dort aber „Engel aus dem Abgrund“)? – Neben „son of perdition“ hat OrBaal auch „Ruler of perdition“ (ALEXANDER, Oracle, S. 29) – wiederum eher nach Apk 9,11, oder doch auch ein Zeichen dafür, dass 2Thess 2,3 hier in der Apokalyptik einflussreich war?

234 Zur Tradition des „Sohns der Gesetzlosigkeit“, besonders in der ApkEl: SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 210 Anm. 75.

235 LANE, kṯāḇā, S. 185f

236 Als *šmīṭ lebbā* (*excors*, „der sich seines Herzens entledigt hat“), führt unser Autor den Antichrist zu Beginn ein (II,1; LANE, kṯāḇā, S. 171). Der Parallelbeleg ist in der späteren syrischen ApkDan (HENZE, Apocalypse, S. 90 m. Anm. 125).

237 GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 18 (Kap. 6).

238 SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 253: „Er wird die Werke tun, die der Messias getan hat, bis auf Totenerwecken allein“. – KOETSCHAU, Or. Cels., 6. Buch Kap. 45: „Ist es also ungereimt, dass sozusagen zwei Gipfelpunkte bei den Menschen entstehen, der eine des sittlich Guten und der andere des Gegenteils, so dass der Gipfelpunkt des Guten in der Person Jesu liegt, ... der Gipfelpunkt des Bösen aber in der Person des sogenannten Antichristen?“

239 SWETE, Theodor (zu 2Thess 2,3), S. 51.

240 Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem zu 2Thess 2, S. 193): *adventum enim Domini nostri imitatur*. Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 13,24–33, Hom. 46,1): Wie nach den Propheten die Pseudopropheten, so kommt nach Christus der Antichrist; der Teufel äfft nach. Theodoret

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sahen, das Prinzip ebenfalls an, formuliert aber den Grundgedanken sozusagen *via negationis*:

> „Ich sage jedenfalls, dass man genauso, wie man nicht verstehen und bereden kann, was die ungeheueren Wohltaten unseres Herrn betrifft, dass man dies auch nicht bei den übermäßigen neuen Bosheiten kann, die er um sich schleudert, wenn er uns offenbar wird.“[241]

Während nun die meisten Details, die Hippolyt nennt[242], ebenso auffallend sind, wie sie bei unserem Autor ohne Nachahmung bleiben, setzt sich einzig seine Anmerkung, dass der Antichrist „in Gestalt eines Menschen“ komme, bei den Antiochenern als Hauptmerkmal fort. Dort wird außerdem das Verhältnis, in welchem Satan und diese „Gestalt eines Menschen“ zueinander stehen, näher zu definieren gesucht. Dies ist nicht verwunderlich, wenn zu den Hauptmerkmalen Christi die Menschwerdung Gottes gehört – dann muss gerade das auch beim Antichrist widergespiegelt werden[243]. Doch wie? Die Antworten dazu fallen unterschiedlich aus, wie sich im Folgenden zeigen wird. Šuḇḥālmāran selbst enthält sich letztlich, benutzt aber Ausdrücke aus der Christologie.

c) Menschgewordener Satan

In vielem entsprechen sich das Wesen des Teufels und das des Antichrists. Dabei kann und braucht hier nicht die traditionelle Bestimmung des Verhältnisses von Teufel und *Dämonen* aufgeschlüsselt werden, was auch den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Es genüge zu sagen, dass Satan bei Šuḇḥālmāran einer der Dämonen ist[244], und gleichzeitig ihr Fürst (*arḵōnā*)[245]. Satan ist es nun, der seit

---

(SWETE, Theodor zu 2Thess 2,3, S. 50, Anm.). Narsai (BL Or. 9396, fol. 166a): „In allem, was im zweiten Adam war, ist auch jener diesem ähnlich“.

241 LANE, kṯāḇā, S. 171.

242 GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 18f (Kap. 6): Beide sind Löwe, König, Lamm (der Antichrist ein Wolf im Schafpelz), beschnitten; beide senden (echte bzw. falsche) Apostel, sammeln das zerstreute Volk, geben ein Siegel, kommen „in der Gestalt eines Menschen“. „Der Erlöser stellte sein heiliges Fleisch dar und wies darauf hin wie auf einen Tempel, Jener wird zu Jerusalem den steinernen Tempel errichten“.

243 Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 193): *quod per hominem venit ille, non in forma hominis*; Theodor (SWETE, Theodor, S. 50f): *eo quod et homo erit, … sicut et in illum hominem qui pro nostra salute sumptus est, Deus Verbo omnia perfecisse videtur*; Theodoret (SWETE, Theodor, S. 50, Anm. zu Theodoret: *μιμεῖται τὴν ἐνανθρώπησιν*; Narsai (BL Or. 9396, fol. 166a): „Durch einen Menschen hat der Schöpfer die Menschen gerettet (und befreit), und durch einen Menschen will auch jener die Menschheit verderben (und versklaven)… In der Weise, wie [Christus] leiblich in die Welt kam, kommt auch jener im Leib eines Menschen in die Welt… Einen Menschen wählt sich der Betrüger aus der Menschheit, und wohnt in ihm, wie auch der Verborgene im Menschen wohnt“.

244 Der Teufel, entweder „Gegner“ (*bʿēldḇāḇā*) genannt oder eben Satan (*sāṭānā*), einmal auch „Ankläger“ (*ʾāḵelqarṣā:* LANE, kṯāḇā, S. 196), unterscheidet sich bei Šuḇḥālmāran normalerweise von den Dämonen (*šēḏē*, Pl.). Aber es gibt auch Überschneidungen, so dass diese auch „die Teufel“, oder, wenn es sich in der Einzahl um „den Dämon“ handelt, den Teufel selbst bezeichnen. Die Dämonen, auch „böse Geister“ (*rūḥē ḇīšāṯā*, *daywē*) quälen normalerweise den

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Adam und Eva die Menschheit als ganze und insbesondere die Christenheit schädigt und auch die Kreuzigung Christi betrieben hat[246]. Schon nach der Taufe Christi unterliegt er aber in der Wüste; am Ende wird er in der Hölle bestraft. Dies ist alles Traditionsgut[247]; ebenso die Feststellung, dass der Auftritt des Antichrists nur die letzte von vielen Maßnahmen des Satans darstelle, die Vernichtung des Menschen anzustreben[248].

Letzteres führt also zu der Frage, in welchem genauen Verhältnis der Teufel zum Antichrist steht. Sie wird unterschiedlich beantwortet[249]. Der Bogen reicht

---

Menschen „im Kleinen“: durch andere Menschen als ihre Knechte (*pālḥē*), durch Bedrängnisse (*ʾulṣānē*), durch Leidenschaften (*ḥaššē*): z. B. LANE, kṯāḇā, S. 174: *b-ʾūlṣānē rawrḇē meštannaḏīn b-hōn šīʾdē w-pālḥayhōn... āp b-ḥaššē šālṭīn mettagglīn* (die Dämonen und ihre Knechte quälen sie mit großen Anfechtungen... Und auch durch Leidenschaften haben sie die Macht zu quälen).

245 In der Höllenschilderung (Kap. X,3–4) hat der Teufel als *Höllenfürst* und *Schandenfürst* Macht über die Dämonen als seine Genossen, und wird überhaupt als *der* böse Herrschende bezeichnet: LANE, kṯāḇā, S. 189: „der große Erbe der Hölle, der Fürst der Hölle (*rēšāh dēn ḏ-ǧēhannā*). Sodann ebd. S. 190: „Dieser ist der Fürst der Schande. Dieser ist der feindselige Mann, der große Säer des Unkrauts (Mt 13,25)... und [er war] auch mächtig über die Dämonen, seine Genossen... und mehr noch als alle Bösewichte und Übeltäter der Bestimmende und Herrschende“.

246 Vgl. LANE, kṯāḇā, S. 189: „Er ist jener erste Dämon (*šēḏā qaḏmāyā*), der gefallen ist und Adam am Anfang in die Irre geführt hat und nach ihm unser ganzes Geschlecht“; es folgt eine Schilderung der Taten Satans in der Geschichte von Adam und Eva an, darunter auch die Anstiftung zu Verrat und Kreuzigung Jesu und zu Verfolgung und Spaltung der Kirche.

247 Hier nur einige Passagen zur Illustration: Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, zu 3Kor, S. 121) *Iniquum autem eum appellavit, quoniam non satis ei fuit daemonum principatus, sed et super homines quoque voluit Deus fieri.* Seine Propheten und Könige (z. B. Ahab und Isebel) töten Gottes Propheten, die den Anbetern von Stein und Holz die Augen öffnen wollten. Außer durch Götzen arbeitet er mit *cupiditas*. – Theodor (SWETE, Theodor, S. 54 zu 2Thess 2,7): *etsi non aperte apostasiam operatur diabolus, sed quasi in mysterio nunc peragit, per singula momenta per suos a pietate temptans divellere eos qui ad fidem accedunt* = *εἰ καὶ μὴ κατὰ τὸ σαφὲς ἤδη τὴν ἀποστασίαν ἐργάζεται ὁ διάβολος, ἀλλ' οὖν γε ὡς ἐν μυστηρίῳ πλεῖστα καὶ νῦν διαπράττεται, ἑκάστοτε διὰ τῶν οἰκείων τῆς εὐσεβείας ἀφιστᾶν πειρόμενος τοῦς προσιόντας τῇ πίστει.* – Für BĀḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 11 u. 107) fiel Satan „zuerst vom Lichtbereich herab“, löschte dann „den Kerzenträgern das Licht des Lebensgebotes durch seinen grimmigen Hauch aus“ und warf „sie in die dunkle Tiefe des doppelten Todes herab“. Es werden (ebd. S. 287) „alle Bösen mit ihrem Vater, dem Satan, ewige Qual leiden müssen“.

248 Vgl. Theodor (SWETE, Theodor, S. 55): *revelatus fuerit homo*, und in ihm *revelabitur iniquus*, d. h. der Teufel hat immer versucht dem Menschen zu schaden; dann wird ihm zugestanden, seinen Willen in die Tat umzusetzen (*suam voluntatem in opere producere*, *τὴν οἰκείαν γνώμην ἐκβαλεῖν εἰς ἔργον*); Narsai (BL Or. 9396, fol. 167b/168a): „Im Menschen wohnt er, wie er in der Schlange wohnte zu Anfang [der Welt], und er beißt die Menschen immerzu, als ob er ihn auslöschen wollte (?). Wie in einem Mantel verbirgt er sein Wesen in der Leiblichkeit, wie er sich in der Schlange in Eden verbarg und irrte und irreführte... ‚Ach, viel zu wenig sind sechstausend [Jahre], Überlegenheit zu üben' – und so hat er schon wieder den Plan, sich auch unseres Lebens zu bemächtigen.“

249 Gar nicht beantwortet wird die Frage, wo unspezifisch polemisiert wird. RUBIN, Zeitalter, S. 452, nennt Beispiele der lateinischen Welt und schreibt über Prokop: „Dabei versteht sich von selbst, dass ein theologisch uninteressierter Laie vom weltanschaulichen Habitus Prokops nicht nur von der Verpönung primitiver Mönchsdämonologie durch die Kappadozier

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von der bloßen Ausstattung des Antichrists mit der Kraft Satans in 2Thess 2,9 und bei Irenäus, bis zur regelrechten Identifizierung der beiden Figuren, wie es anscheinend Firmicius Maternus, ApkEl und Kelsos tun, sowie auf eigene Art Ps-Hippolyt[250] (zu Narsai s. u.). Ferner konnte der Antichrist auch ein Gefäß, eine Wohnung, ein Werkzeug, und der Sohn des Teufels genannt werden[251]. Letztere Ausdrucksweisen fehlen vielleicht in der antiochenischen Schule[252]. Sie konzentriert sich auf den *ἐνέργεια*-Begriff aus 2Thess 2,8 als das Wirken des Teufels im Antichrist, welcher im Gegensatz zum Teufel als Mensch zu sehen sei; Theodor formuliert: *homo erit, daemone in eo omnia inoperante*[253]. Theodoret geht schließlich –

---

und Johannes Chrysostomus keine Notiz nimmt, sondern auch an der Frage von Vermischung oder Trennung von Satan und Antichrist völlig uninteressiert ist."

250 Irenäus (DALEY, Eschatologie, S. 107): „Der Antichrist wird mit aller Kraft des Teufels ausgestattet" (lateinisch *omnem suscipiens diaboli virtutem*, s. SWETE, Theodor S. 50, Anm.); Firmicius (bei BOUSSET, Antichrist, S. 88f): *diabolus ipse Antichristus est*; ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 258 u. 266): „obwohl du der Teufel bist"; Kelsos (KOETSCHAU, Or. Cels. 6,42): Vorwurf des Origenes an Kelsos, Antichrist und Satan gleichzusetzen; Ps-Hippolyt *De consummatione mundi* (BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 374): Satan nimmt zum Schein Fleisch an (*σάρκα ἀναλάβοι, ἀλλὰ ταῦτα ἐν δοκήσει*), denn wie könnte er es wirklich tun, da er es ja nicht geschaffen hat? Als Werkzeug gebraucht er einen illusorischen Körper. Im Gegensatz zu Christus kann Satan nur doketisch Mensch werden.

251 Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, Kap. 15): „Sohn des Teufels", (ebd. Kap. 57) „Gefäß des Satan"; aber auch identifizierend (ebd. Kap. 14): der Antichrist ist die Schlange; Irenäus (V,25,1, bei BOUSSET, Antichrist, S. 88f): *omnem suscipiens diaboli virtutem... diabolicam apostasiam in se recapitulans*; ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 149) symbolisch „an animal coming from the direction of the sun ... a dragon in his hands"; Hieronymus (MIGNE, *Opera*, Sp. 531): *Ne eum putemus juxta quorundam opinionem, vel diabolum esse, vel daemonem; sed unum de hominibus, in quo totus satans habitaturus sit corporaliter*; Kyrill Jer. (BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 358f – von einer Inkarnationsvorstellung zu sprechen, wie BĂDILIȚĂ es bei Kyrill und auch bei Hieronymus tut, legt sich hier allerdings nicht nahe): *ὁ σατανᾶς ὀργάνῳ* (als ein Werkzeug:) *κέχρηται ἐκείνῳ, αὐτοπροσώπως* (persönlich; BĂDILIȚĂ: „sans masque") *δι' αὐτοῦ ἐνεργῶν* (vgl. Ephrem graecus de Antichristo, opp. ii 226: zit. bei SWETE, Theodor, S. 55): *τίκτεται... τὸ ἐκείνου* [*τοῦ ἐχθροῦ*] *ὄργανον, οὐχ οὕτως δὲ σαρκοῦται*); Origenes (KOETSCHAU, Or. Cels. 6,45f): „Sohn des bösen Dämons und des Satans und Teufels"; „die Erscheinung dieses Bösen infolge der Mitwirkung seines Vaters, des Teufels". Dass man in einem Vater-Sohn-Verhältnis nicht allzu viel Anti-Christologie zu sehen braucht, sondern dass dies einfach eine syrische Ausdrucksweise für eine Beziehung oder Zugehörigkeit sein kann, zeigt sich wohl bei Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 287), wenn „alle Bösen mit ihrem Vater, dem Satan, ewige Qual leiden müssen". Später noch EvAp die normale dämonische Wirkweise (HARRIS, Gospel/Kephas-Offb., S. 32): „and the father of lies and the calumniator, that is, Satan (*aḇā ḏ-ḵaḏbūṯā wṭurkānā... saṭānā*), shall enter into them and disturb their minds";

252 Beachte, dass für Theodor hier keine Quelle außer dem Thess-Kommentar herangezogen werden kann. – „Sohn des Teufels" könnte man auch aus folgender Stelle bei Bāḇai lesen, die sich aber nicht vorrangig auf den Antichrist bezieht und nur eine geistige Kindschaft bezeichnet (FRANKENBERG, Euagrius, S. 108f): „Daß aber der Herr des Bösen zuerst fiel und daß seinesgleichen Kinder der Finsternis viele sind, das bezeugt die Schrift, z. B. in dem Namen Legion etc. So weit fielen sie in ihren verderblichen Hochmut, daß sie es unternahmen, die jenem hochgelobten Namen gebührende Verehrung sich zu rauben".

253 Chrysostomos (zit. bei SWETE, Theodor, S. 50 zu 2Thess 2,3, Anm.): Der Antichrist ist keineswegs Satan, *ἀλλ' ἄνθρωπος τις πᾶσαν αὐτοῦ δεχόμενος ἐνέργειαν* (seltsam die Überset-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

als erster? – noch einen Schritt weiter und vergleicht die Menschwerdung Gottes mit der Einwirkung Satans:

> „[Paulus in 2Thess 2,8] lehrt ferner, dass [der Sohn des Verderbens] das Wirken (*ἐνέργεια*) des Dämons, als des Satans, empfängt. So wie nämlich der Eingeborene Sohn Gottes den heiligen Propheten, den geheiligten Aposteln, und den anderen so heiligen Menschen die Gaben des Heiligsten Geistes verlieh, dann aber, Mensch geworden, der von ihm angenommenen Natur nicht eine partikuläre Gnade gab, sondern die ganze Fülle der Gottheit (der Apostel schrieb: es gefiel ihm, in ihm zu wohnen): so gab auch der Teufel den anderen Menschen, sooft er sie überzeugte, Täter seines Unrechts zu werden, nicht alle Formen des Übels ein, wird aber dann, wenn er sich mit diesem ganz verbindet, durch ihn alle seine listigen Machenschaften erweisen.“[254]

Hier steht den christologischen Begriffen der angenommenen Natur und der Einwohnung der „antichristologische“ Begriff der Verbindung gegenüber. Dies entspricht der bereits geschilderten Methode der Christus-Antichrist-Analogie: Theodoret kannte und verwendete Hippolyt. Gleichzeitig bleibt die Definition vorsichtig; beim Satan bleibt es bei der *ἐνέργεια*; von einer Natur ist nicht die Rede. Šuḇḥālmāran ist hier, wie wir sahen, nicht so zurückhaltend.

Narsai vergleicht ebenfalls: Er stellt nur das Ansinnen Satans der Menschwerdung Gottes gegenüber heraus: Satan neidet Christus, und glaubt, dass er bei den Menschen nur Erfolg hat, wenn er es wie Gott tut[255]. Ferner *erzählt* Narsai fast durchgehend in der Weise vom Handeln des Antichrists, dass Satan Subjekt ist – wie auch in der Definition Theodorets Satan als Subjekt des Antichrists aufgefasst werden kann. Daher kommt es jedenfalls, dass einige *topoi*, die man an sich zum

---

zung von LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess 2,3f, Hom. 3,1, S. 769, „ein Mensch, der ganz und gar nach dessen Sinn handelt“); Theodor (ebd. S. 50f): *eo quod et homo erit*, *daemone in eo omnia inoperante*, und (ebd. S. 55): *‚revelationem' Antichristi manifestationem vocavit*; Theodoret (ebd. S. 50): *ἄνθρωπος ἐστὶν τὴν ψυχὴν, πᾶσαν ἐν ἑαυτῷ τοῦ διαβόλου δεχόμενος τὴν ἐνέργιαν*, und (ebd. S. 57 zu 2Thess 2,9, Anm.): *ἄνθρωπος ἔχων τὸν σατανᾶν ἐν ἑαυτῷ δι' αὐτοῦ ἐνεργοῦντα*). – Später nicht unähnlich Johannes Dam., der natürlich eine ganz andere Christologie gegenüberstellen muss (STEINHOFER, Johannes, 4.27): „dessen Ankunft in Kraft des Satans ... Nicht der Teufel selbst also wird Mensch nach Art der Menschwerdung des Herrn. Das sei ferne! Nein, ein Mensch wird aus Hurerei erzeugt und empfängt die ganze Wirksamkeit des Satans. Denn Gott, der die Verkehrtheit seines künftigen Willens vorausweiß, gestattet dem Teufel, in ihm zu wohnen“.

254 Theodoret (SCHULZE, Theodoret, Sp. 530f, vgl. vorhergehende Anm., Übersetzung neu).

255 BL Or. 9396, Antichrist, fol. 165b „Er sah, wie einer aus unserem Geschlecht ihn lächerlich und zum Gespött machte, und jetzt schmiedet er Ränke, Rache von ihm zu fordern... 166a Durch einen Menschen hat der Schöpfer die Menschen gerettet, und durch einen Menschen will auch jener die Menschheit verderben... 168b Er sah, dass der Gütige uns durch einen Menschen von seiner Bosheit rettete, und alsbald heckte er den Plan aus, uns durch einen Menschen zu sich zu kehren. Er sah, dass es ihm nicht möglich war, alleine den Kampf mit uns zu führen, und so heuerte er einen Menschen an, durch den er mit unserer Freiheit kämpfen konnte.“

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Antichrist rechnen würde, hier beim Satan zu finden sind. Z. B. sagt Narsai vom *Satan*:

> „Schwerer Betrug steht bevor, den der Ankläger schmiedet… Ich bin der Christus, sagt er, … in mir erfüllen sich die … Mysterien und Typologien… [Er] drängt die Menschen, ihn wie den Gerechten anzunehmen … Wunder führt er zum Schein vor… seine Grausamkeit beschrieb Paulus."[256]

So ist ausgedrückt, dass Satan Subjekt des Geschehens beim Auftritt des Antichrists sei, doch ohne dass die beiden identifiziert sind. Denn Narsai, der im Übrigen sämtliche Begriffe der Vorgänger aufgreift[257], zeichnet sich außerdem dadurch aus, dass er (als erster?) die christologischen Begriffe der „Einkleidung" und der „Einwohnung" in einem Menschen als „Tempel" und ferner als Mittler für den Satan verwendet[258]. Den Begriff der „Einwohnung" übernimmt Šuḇḥālmāran, wie übrigens auch in Buch 1 den Begriff der „Offenbarung" Satans im Antichrist[259]. Und auch bei Šuḇḥālmāran findet sich, obwohl er insgesamt den Antichrist grammatikalisches Subjekt sein lässt, wenigstens zweimal eine unvermittelte Zuordnung von Satan und Antichrist, wie sie sich bei Narsai findet. Nämlich einmal da, wo der Antichrist „seine" Geister befiehlt, also eine Oberherrschaft ausübt, die ihn im Grunde als den Dämonenfürsten Satan offenbart:

256 BL Or. 9396, fol. 163b/164a.

257 BL Or. 9396, fol. 171b: „der Sohn des Verderbens mit der Kraft Satans" wie Irenäus (s. o. Anm. 251); zur „Fleischwerdung" wie Ephrem, vgl. BL Or. 9396, fol. 167b: „der fleischgewordene Dämon". Etwas ferner ebd. fol. 166a „das Blut eines Juden ist auch das Gefäß (vgl. Hippolyt) für jenen Betrug"; GIGNOUX, Doctrines, S. 463 „instrument (vgl. Kyrill Jer.) de l'erreur". Die Belege zu den Autoren s. o. Anm. 253. Alles fehlt bei Šuḇḥālmāran.

258 MINGANA, Narsai S. 3: „In den Tempel des Fleisches dringt er ein, dort wohnt er und beunruhigt er die Gedanken, in Nachahmung jenes Wortes des Vaters: „im Tempel unseres Leibes". Vgl. BL Or. 9396, fol. 167b: „Er und seine Legionen beginnen in einen verunreinigten Tempel einzudringen, und darinnen wird ihnen die ungerechte Anbetung der Gottlosen zuteil"; ebd. fol. 172a: „Mörder der Menschen ist er, der im Verderber des Lebens wohnt". Narsai leitet vielleicht diese „Einwohnung" nicht nur aus der Christologie ab, sondern auch aus der Vorstellung der Asketen, dass der Satan sich der Körper bediene, um sich der Menschen überhaupt zu bemächtigen (ebd. fol. 168a): „Als eine Falle nutzt jenen Menschen jener Fallensteller, und er liegt auf der Lauer, in unseren Leib einzudringen, um uns durch ihn zu fangen". Zu Einwohnung und Einkleidung Satans in Nachahmung Christi, und dem Antichrist als einem Mittler s. Hom. 34 (GIGNOUX, Doctrine, S. 349). Als Quelle Narsais ist außerdem an die Tradition zu denken, wonach der Antichrist sich im Jerusalemer Tempel nieder lassen werde (s. u. d).

259 LANE, kṯāḇā, S. 171: „In ihm wohnt und erscheint der, der von Anbeginn der Mörder war"; zum *christologischen* Begriff ebd. S. 191: „Und er nannte den Leib, den er anzog, seinen Tempel". Buch 1, VIII, 16 ist der Teufel „Herr der Zeiten… der am Ende im (*b*-) Sohn des Verderbens offenbar werden wird, wie geschrieben ist" (ebd. S. 47. „*Im* Sohn des Verderbens" hier gegen LANE, der „*mit dem*" übersetzt).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „jener, der vor sich die Scharen und Heere der Dämonen gegenüber den Menschen angeordnet hatte, und dazu sagte: Dies sind die Engel, die die ganze Welt erhalten und regieren, meine Diener“[260]

Die enge Zuordnung von Antichrist und Satan zeigt sich zweitens in Šuḇḥālmā[…]rans unvermittelter Rede vom Tyrannen (*ṭrōnā*). Diese Figur wird zu Beginn von Kap. V per Zitat eingeführt. Das Zitat bzw. Fragment wurde oben untersucht[261]. Kap. V und VI sind ganz für diesen Tyrannen reserviert – der *aḇīḏā* fehlt hier, der doch vorher (Kap. II-IV) bestimmend war. Erst in den darauf folgenden Kap. VII-XI werden die beiden abwechselnd genannt: der „Verdorbene“ noch elfmal, der Tyrann dreimal, aber immer mit einem Hinweis, wonach er „von Anfang an“ existiert[262]. Somit kann dort der Tyrann eindeutig vom *aḇīḏā* unterschieden werden, der nur am Ende der Welt auftritt. Mit dem Tyrannen meint Šuḇḥālmāran demzufolge Satan, wie er es schon in Buch 1 tat[263]. Dies wird dadurch bestätigt, dass auch die antiochenische Schule mit *ṭrōnā* meist den Teufel bezeichnete (s. u.). Allerdings ist die Lage nicht ganz eindeutig: Ursprünglich und bereits in der biblischen Tradition war mit dem Tyrannen eher eine menschliche Figur gemeint[264], egal ob ein Tyrann unter vielen oder der Endtyrann[265].

---

260 Lane, kṯāḇā, S. 183. Vgl. ebd. S. 172f: „er sendet seine Diener aus durch die Wirkung der bösen Geister… er ruft die Toten bei ihrem Namen, und lässt Geister aufsteigen, die aussehen wie sie“. Das Erscheinen des Antichrists stößt auch die Ausbreitung der Geister an; ebd. S. 178: „Viele Tausende und Zehntausende sind die Geister und die Menschen, die… ihm an Bosheit… nur wenig nachstehen; und sie verbergen sich. Aber bei seiner Offenbarung breiten sie sich alle aus“.

261 S. o. 6.2.

262 Lane, kṯāḇā, S. 176 seine Begierde „von Anfang an“ (VI.1.; es geht zwar unmittelbar die Ankündigung voraus, dass nun vom Verdorbenen die Rede sein werde, aber die Überschrift ist sekundär und bezieht sich auf den ganzen Abschnitt, nicht den Tyrannen); ebd. S. 179 (VII.1) der Kampf Elias gegen den Tyrannen „seit Alters her“; ebd. S. 180 (VII.3) der Kampf Christi gegen ihn ebenso „seit Alters her“. Einmal tritt noch das Wort *ṭrōnā* im Plural auf, wo es wohl adjektivisch aufzufassen ist, Lane, kṯāḇā, S. 190 „all seinen Knechten [des Satans]: tyrannischen Dämonen und bösen Menschen (*ṭrōnē ḏaywē wa-ḇnaynāšē raššīʿē*)“.

263 Christus ging „in die Wüste hinaus… um mit dem harten Tyrannen zu kämpfen“ (Buch 1 VIII,7, Z. 4f).

264 Als „Tyrann“ galten schon Ahab (1Kön 19; vgl. die Priester des Tyrannen in Šuḇḥālmārans zitiertem Fragment, die auch zu Ahab gut passen) oder Könige der Makkabäerzeit (z. B. 1Makk 1,47; 7,9), oder sonst ein ungerechter oder widergöttlicher Herrscher. Im Griechischen des Späthellenismus ist der Begriff eher negativ besetzt. Im Syrischen kann er jede Art von Alleinherrscher bezeichnen, insbesondere auch biblische Gestalten. Insofern kann der Begriff *traditionsgeschichtlich* durchaus auf die Figuren Dan 7,24 und Herrscher der Makkabäerzeit zurückgehen. Dort wären ähnlich negativ besetzte Herrschergestalten zu finden wie in unserem Fragment, einschließlich deren Bemühen, den wahren Glauben auszurotten (den *Leben spendenden Namen* ebenso wie die *Heiligen des Höchsten*, die in Dan 7,25 ihr Vorbild haben).

265 Ein Blick in Jenks, Origins, S. 175–81, zeigt, dass der „endtyrant“ als menschliche Figur und traditionsgeschichtliche Zutat des Antichristmythos' nur aus dem Buch Daniel, dem Testament Hiskias und aus Qumran zu belegen ist. Dabei ist noch zu betonen, dass der *Begriff* „Tyrann“ in Dan 7–12 nicht einmal genannt ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

So hatte auch Hippolyt mit „Tyrann“ noch an den Antichrist als einen konkreten Gewaltherrscher gedacht; ähnlich Laktanz[266]. Mit der Bezeichnung „Tyrann“ kann natürlich auch sonst immer wieder gegen eine menschliche Figur polemisiert werden. So, wenn Ephrem und Gregor von Nazianz Kaiser Julian als einen widergöttlichen Tyrannen zeichnen[267], oder wenn Prokop die „geheuchelte Gutmütigkeit des Tyrannen“ Justinian geißelt[268]. Auch in diesen drei Fällen ist auf den Antichrist wenigstens angespielt. Meistens jedoch ist „Tyrann“ nicht als eigene Figur, sondern als Attribut zu verstehen, welches dem Satan zugeordnet wird[269]. Der Teufel als Tyrann kann vielleicht zuerst bei Clemens Alexandrinus belegt werden: Er bezeichnet Satan, den Urheber von Aberglauben und Götzendienst, als Tyrannen und Schlange[270]. Verglichen werden kann der das Unrecht in die Welt einführende Tyrann bei Gregor von Nazianz[271] und der Adam verführende Tyrann bei Ephrem[272]. Chrysostomos kann den Teufel, den Tod, und die Sünde gemeinsam „Tyrann“ nennen genauso wie jeden üblen Menschen oder die Leidenschaft, und von der Tyrannei des Teufels genauso wie des Antichrists

266 Hippolyt *De Christo et Antichristo* Kap. 6,49 (DALEY, Eschatologie, S. 115): ein gewaltsamer Tyrann werde am Ende Christus nachahmen. Laktanz allgemeiner (HARTL, Lactantius, Kap. 67): In einer letzten (vierten) Schlacht wird der Führer der Gottlosen „gefangen und mit allen übrigen Tyrannen dem Feuer überantwortet“.

267 BECK, Ephrem De Paradiso (Contra Julianum), S. 67 „Der Tyrann wurde zum Läuterungsofen für die wahren Christen“, indem sich an ihm zeige, wer standhaft beim wahren Glauben bleibt. Ebd. S. 68 „Es freuen sich über den Leugner alle Leugner und die Anhänger der Linken über das Haupt der Linken“. Ebd. S. 74 „Der Tyrann hat durch sein Heidentum den Sieg zu nichte gemacht“. Es folgt die Beschreibung des Götzendiensts Julians in Nisibis, der den christlichen Gottesdienst ersetzte. – Zu Greg. Naz. vgl. RUBIN, Zeitalter, S. 450.

268 RUBIN, Zeitalter, S. 217.

269 So auch bei Šuḇḥālmāran: Beleg s. o. Anm. 262.

270 STÄHLIN, Clemens, Protrepticus 1, 7, 1: 5. „Denn dieser boshafte Tyrann, die Schlange, hat alle, die er von Geburt an sich zu eigen machen konnte, durch die unselige Fessel des Aberglaubens an Stein und Holz und Bildsäulen und Götzenbilder aus solchen Stoffen [scil. an sich gebunden]“. BECK, Ephrem De Paradiso, S. 52 Anm. 7 nennt als Belege auch Clemens Alexandrinus, ed. Stählin, I, 8, 6; 67, 35; 79, 2, wo sich aber der Begriff teils gar nicht findet, teils innerweltliche Herrscher namentlich bezeichnet. – Die Belege zu *τύραννος* bei RÜHLE, Register zum ThWNT, S. 149, zeigen, dass mit dem Begriff um die Zeitenwende noch nirgends an Satan gedacht ist.

271 HÄUSER, Gregor Naz., XVII. Rede, Kap. 19: „Halte es mit Gott, nicht aber mit dem Fürsten der Welt! Halte es mit dem guten Herrn, nicht aber mit dem grausamen Tyrannen! Dieser war Menschenmörder von Anbeginn und hatte den ersten Menschen durch Ungehorsam verwundet; er ist schuld an den Mühen des Lebens und hat durch die Sünde das Strafrecht eingeführt“.

272 BECK, Ephrem De Paradiso, S. 52 Anm. 7 deutet den Tyrannen, der Adam überlistete, natürlich zu Recht als den Satan. – Die in seiner Auslegung zum bei den Syrern gebräuchlichen 3. Korintherbrief (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 121f) gegebene Erklärung, warum Satan dort *iniquus princeps* genannt ist, darf ebenfalls verglichen werden: 3Kor *qui iniquus princeps erat, quum Deus fieri vellet, omnem carnem alligaret*; Kommentar *Principem autem eum nuncupavit, quoniam principatum habebat super exercitus sui copiam. Iniquum autem eum appellavit, quoniam non satis ei fuit daemonum principatus, sed et super homines quoque voluit Deus fieri.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sprechen[273]. Bei Theodor und Narsai – auch bei Ps-Dionysios – finden wir den Begriff wieder auf Satan eingegrenzt[274]. Somit wird klar, dass Šuḇḥālmāran genauso wie das ihm vorliegende Fragment ein bereits vorhandenes Muster verfolgen, wenn sie den Satan als Tyrannen bezeichnen, ganz anders als die spätere Apokalyptik des 7. Jh.s, die zur ursprünglichen Form des Tyrannen als des endzeitlichen Gewaltherrschers zurückkehrt[275].

Andererseits besteht auch eine große Nähe von Tyrann und Antichrist zueinander. Sie wird in unserem Endzeitbuch dadurch hergestellt, dass in Kap. V und VI Aspekte, die schon Kap. II-IV für den *aḇīḏā* erschlossen worden waren, nun auch vom Tyrannen gesagt sind. Dazu gehören z. B. Täuschung, Bosheit, Hochmut, Anmaßung der Gottheit und weltlicher Herrschaft, Verfolgung der Gläubigen, die Freigabe zu seinen Taten, besonders in der Endzeit, mit dem Zweck seiner Überführung und der Vergeltung. Vom Tyrannen heißt es (Kap. V-VI):

> „Und da ist keiner, der nicht die Bitterkeit seiner Täuschung schmeckt... Dies ist von Anfang an die Begierde des bösen Knechts, des rebellischen und skrupellosen Tyrannen: dass ihm kurze Zeit erlaubt würde, in der erschaffenen Welt „Gott" genannt zu werden, und über die ganze Erde offen zu herrschen... Dabei ist ihm erlaubt, diese seine [Taten] eine gewisse Zeit lang auszuführen, als die Vollendung der Kinder der Wahrheit, so dass sein Stolz und die Schlechtigkeit seiner Neigung offenbar wird... Er sammelt nämlich seit Anbeginn viel Gift und hält es gegen die heiligen Engel bereit und gegen die tugendhaften Menschen, weil sie den lieben, der sie gemacht hat... So offenbart sich hier auch, dass er ganz Betrüger ist: Jenen ersten Betrug vom Namen von Göttern (*daggālūṯā qaḏmāytā ḏ-šēm alāhē*), welchen er in die Ohren Adams und Evas gemunkelt hat, gibt er hier auf, weil er diesen [Betrug] nur [noch] für sich selbst für angemessen hält... Seine öffentliche Ankunft und die Dinge, die er tut, geschehen zur Bloßstellung

273 SCHMITZ, Chrysostomus, S. 127 (2. Anrede an die Täuflinge, Kap. 5) „Willst du jenem harten und grausamen Tyrannen entsagen?". STODER, Chrysostomus, Kap. 11,2 zu Eph 4, 9f.: „[Christus] nahm den Tyrannen gefangen, den Teufel, den Tod, den Fluch und die Sünde". LIEBERT, Chrysostomus, zu 1/2Thess passim: „Tyrannen" als üble Menschen. HARTL, Chrysostomus, S. 446 zu 2Kor: Ahab als Tyrann; ebd. S. 198 zu 1Kor, Hom. 12 Kap. III: „die Tyrannei der Leidenschaft wird durch die Scham vor den Menschen besiegt". MITTERRUTZNER, Chrysostomus, zu Hebr, Hom. 4,4, S. S. 77: „wer den Tod nicht fürchtet, ist frei von der Tyrannei des Teufels". LIEBERT, Chrysostomus, zu 2. Thess: S. 782 „Die Erscheinung des Antichrists... Schrecklich wird er sein ... in seiner Macht, in seiner Tyrannei, in seiner gottlosen Herrschaft".

274 Theodor (KOCH, Heilsverwirklichung, S. 78): „Der Tyrann aber, der in dieser Welt ungerecht über jene herrschte, wird von seiner Herrschaft ausgestoßen" (= VOSTÉ, Theodor zu Joh 12,31f, S. 174). Narsai (MCLEOD, Narsai, III. zur Passion Christi, S. 108f): „The tyrant gathered the forces (under) his authority against the guiltless one", und (ebd. S. 126f) Christus kämpfte mit Tod und *āḵelqarṣā* (slanderer) als den beiden Tyrannen. Ferner (CONNOLLY, Narsai, XXII. Baptism, S. 43) wird das Gesicht eines Täuflings mit Öl gezeichnet „that the tyrant may see the image of the Divinity on the head of a man".

275 Vgl. den Aufsatz von GERRIT REININK, Tyrannen, bes. S. 168.170f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> seiner hasserfüllten Bosheit... für uns Vernünftige wird seine ewige Vergeltung erkennbar sein. Während die bösen Taten von Anfang an bis jetzt über uns gebreitet wurden, und einige davon gestattet waren, andere aber verboten, so ist am Ende keiner, der ihn bindet und ihn davon abhält, nach Belieben die Dinge zu tun“[276].

Es gibt in diesem Abschnitt also viele Eigenschaften der angemaßten weltlichen und geistlichen Herrschaft, die wir bereits beim Antichrist beobachtet haben. Doch schon am dreimaligen „von Anfang an“ wird klar, dass es hier um Satan geht[277], denselben, der bereits Adam und Eva betrogen hat[278]. Und es ist natürlich nicht der Antichrist, der bisher verborgen war und nun „öffentlich ankommt“, sondern Satan, der im Antichrist öffentlich wird[279].

Weitere Gemeinsamkeiten seien genannt, wobei im Folgenden jeweils das erste Motiv dem Fragment vom Tyrannen entnommen ist, das zweite Kap. II-IV mit der Darstellung des *aḇīḏā*. Es kann kaum gesagt werden, ob hier gegenseitige textliche Abhängigkeit besteht:

> „Er hasst alles aufrechte Leben“ nimmt auf: „Hasser der göttlichen Tugend“[280]. „Illusionen (*haggē*) und Phantasien (*ḫanṭasiyās*)“ nimmt auf: „Und er spiegelt ihnen vor (*mhaggeḫ*), dass er sogar die Auferstehung aller am Ende vollbringen werde. Und er lässt sie Einbildungen sehen (*mpanṭes l-hōn*)“[281]. „Sie heben den Finger und fragen nach dem Ende“ nimmt auf die Frage der Jünger aus Mt 24,3 (II,1), „sie bitten um den Tod, aber er kommt nicht“[282]. „Es bleiben aber bei ihm die völlig Irrenden ... die sich ihm aus Furcht und Unkenntnis unterwerfen“ nimmt auf: „Wenn alle um ihn geschart sind, die ihm aus Furcht und aus Schuld und aus Unwissen gehorcht haben“[283].

Unterschiede können nun ebenfalls benannt und mit der Tradition verglichen werden: Der Tyrann hat Knechte und Priester wie bei Ephrem[284], und zu ihm

276 LANE, kṯāḇā, S. 176f.

277 Die übrigen Belege im Endzeitbuch s. o. S. 287 Anm. 246 und S. 299 Anm. 302.

278 Der hier genannte Betrug, dass es Götter gebe (und den Satan jetzt nicht mehr fortzusetzen braucht, weil er sich direkt anbeten lassen will), ist traditionsgeschichtlich unten unter (d) besprochen. Der andere Betrug, dass Adam und Eva angeblich wie Götter hätten werden können, fehlt hier, wohl weil es Satan am Ende nur noch darum geht, selbst wie Gott zu werden.

279 Vgl. die Feststellung Narsais, dass Satan am Anfang noch nicht als Mensch sichtbar werden konnte, sondern sich in die Schlange hüllen musste, um von Eva wahrgenommen zu werden: GIGNOUX, Homélies, S. 541.

280 LANE, kṯāḇā, S. 174 und 169.

281 LANE, kṯāḇā, S. 175 und 173.

282 LANE, kṯāḇā, S. 175 und 174. Vgl. neben Mt 24,3 auch Apk 6,10 und 9,6.

283 LANE, kṯāḇā, S. 176 und 173.

284 Ephrem kennt Priester des Teufels (MECHITARISTAE, Ephrem zu 3Kor, S. 119): *(procedunt) sacerdotes Satanae ad perturbandos seducendosque homines.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gehören die Kinder der Finsternis – ein Motiv aus Narsai[285]. Anderes zählt unser Fragment zum Tyrannen, obwohl es in der Tradition eher unter dem Antichrist läuft: Er hat Macht über Erde, Gestirne und Wetter[286]. Er verursacht die Not der Schöpfung, der Heiligen des Höchsten[287], und der obersten Ordnung der Geistwesen (*rūḥānē*). Dazu kommt das zentrale Motiv, dessentwegen das Fragment wahrscheinlich überhaupt zitiert wird, nämlich dass das Wirken des Tyrannen zeitlich begrenzt ist. Die verzweifelte Frage „Wie lange noch?“ entstammt dem Fragment und damit dem Kontext des Tyrannen, die symbolische Antwort „drei Jahre“ dagegen der Tradition von Nisibis[288]. Dass Šuḇḥālmāran Kap. II,1 den Vers Mt 24,22 ausgelassen und für Kap. V im Anschluss an das Fragment aufgespart hat, zeigt, dass er von vorne herein die Absicht hatte, diesen Vers durch das Zitat aus anderer Quelle zu beleuchten:

> „Und in der kurzen Zeit von drei Jahren wird er seine ganze unreine Begierde ausgeführt haben... Hart und schlimm werden seine Tage für die Treuen sein. Aber sie werden kurz sein, wie unser Herr sagt: Um der Auserwählten willen werden sie abgekürzt. Kein Fleisch würde überleben, wenn nicht der Herr diese Tage verkürzte“[289].

Die Grundintention des Tyrannen und des Antichrists muss naturgemäß dieselbe sein; im Endzeitbuch werden aber verschiedene Akzente gesetzt: Beim Antichrist wird der Versuch hervorgehoben, die Anbetung an Gottes Stelle zu erreichen (s. u. d), während bei Satan allgemein der Kampf bzw. Aufstand gegen Gott betont wird. „Er bemüht sich zu vernichten, was nie vergeht, und den Leben spendenden Namen auszulöschen, der unauslöschlich ist“[290]; diese Aussage des Fragments nimmt Šuḇḥālmāran wieder auf in VI,2:

> „Und genauso denke auch ich über die starke Verwegenheit und Grausamkeit dieses Erbärmlichen: dass, wenn es ihm möglich wäre, die Vernichtung (*aḇdānā*) seines Schöpfer zu betreiben und derer, die ihn lieben, und mit den Kindern seiner Schlechtigkeit allein in der Welt zu bleiben, man dann sagen müsste, dass er ohne Schonung und Scham wäre bei der Vernichtung von all dem“[291].

Es wird also die Figur des Tyrannen aufgrund einiger Anknüpfungspunkte und eines Hauptmotivs (der Begrenzung seines Wirkens) von Šuḇḥālmāran in sein

285 Als Ursprung vgl. wohl die Gleichnisse Jesu Mt 8,12; 22,13; 25,30. Narsai hat im 23. *mēmrā* Kinder der Finsternis als die künftigen Bewohner der Hölle (MINGANA, Narsai, S. 13, 25f), obwohl er sie sonst gern „Kinder der Erde“ nennt (Belege GIGNOUX, Doctrine 3, S. 26–28).

286 Diese Macht hat in ApkEl (WEINEL, Apokalypsen, S. 165) und im OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 29) der Antichrist!

287 Dan 9,27.

288 Dazu s. u. 8.5 (a).

289 LANE, kṯāḇā, S. 176. Hier ist Mt 24,22 in eine in sich in vertauschte Reihenfolge gebracht.

290 LANE, kṯāḇā, S. 175; vgl. Joh 20, 31; Joel 3,5; Apg 4,12.

291 LANE, kṯāḇā, S. 177.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Endzeitbuch integriert, anstatt einfacher vom Satan zu sprechen, wie er es an anderer Stelle tut. Durch die Einfügung können dann auch wesentliche Eigenschaften von Satan und Antichrist auf narrative Weise identifiziert werden, und es kann das begrenzte Handeln Satans im Antichrist dargestellt werden. Satan ist das handelnde Subjekt. Damit folgt Šuḇḥālmāran wiederum der antiochenischen Schule und insbesondere Narsai, findet aber seine ganz eigene Ausgestaltung.

Bis hierher ging es methodisch eher um die Frage, wie die Verbindung zwischen Satan und *aḇīḏā* von Šuḇḥālmāran in darstellerischer Hinsicht gelöst wird: Nämlich durch Austausch traditionsgeschichtlicher Motive. Nun ist noch einmal auf das wesensmäßige Verhältnis der beiden einzugehen. Hier lässt sich feststellen, dass die Auslegung der Antiochener zu 2Thess 2,8 von Šuḇḥālmāran nicht aufgenommen wird, wo man von der bloßen *ἐνέργεια* Satans im Antichrist sprach (ähnlich übrigens Oecumenius in seiner Auslegung zur Apokalypse[292]). Sondern er reflektiert die Natur Satans im Antichrist; vielleicht als erster untersucht er den Wesensunterschied zwischen Antichrist und Satan näher. Diese Untersuchung wird ausgelöst durch die Frage nach dem verschiedenen Schicksal der beiden Figuren am Jüngsten Tag: Satan wird ewig bestraft, der Antichrist aber wird durch Christus vernichtet.

Dieses unterschiedliche Ergehen lässt sich im Rahmen der Tradition erklären; zu Einzelheiten sei auf die Behandlung der Eliatradition und des jüngsten Gerichts verwiesen[293]. Nun bezeichnet Šuḇḥālmāran die Vernichtung des Antichrists (2Thess 2,8) mit Narsai als Gegenstück zur Erschaffung aus dem Nichts, und unterscheidet sie mit Theodor *und* Narsai von der Feuerstrafe Satans, folgt also

292 Oecumenius betont, dass der Antichrist ganz von *unserer* Natur sei (DE GROOTE, Oecumenius, S. 165f: *οὐ γὰρ ἐξ ἄλλης τινός οὐσίας ἐγερθήσεσθαι ὃ ἀλίστερος ἀλλ' ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ ἡμετέρας φύσεως οὗ εστιν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ σατανᾶ*). Nun formuliert auch Šuḇḥālmāran „unsere Natur", aber eben zusätzlich auch die Natur Satans.

293 S. Kap. 8.3 (b) und 8.6 (c). Der Vernichtung des Antichrists geht seine Überwindung durch Elia voraus. In der älteren (apokalyptischen) Tradition war Elia (mit Henoch) nur Ankläger, der dann durch die Hand des Antichrists starb (s. o. 8.3 b); die Vernichtung durch den wiedererstandenen Elia hat aber ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 257f u. 272f). Die Vernichtung durch Christus bei dessen Wiederkunft ist der „Normalfall" (2Thess 2,8; ferner DALEY, Eschatologie, S. 89; HARTL, Lactantius, Kap. 67; MECHITARISTAE, Ephrem S. 193; LIEBERT, Chrysostomus, S. 779; SWETE, Theodor, S. 55; FRANKENBERG, Euagrius, S. 125; STEINHOFER, Johannes, 4.27). Der Sieg Christi erfolgt nach 2Thess 2,8 durch den Atem des Mundes Christi, das ist nach Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomos, Hom. 3,2, S. 779) Christi bloßes Gebot, nach Theodor (SWETE, Theodor S. 56) Christi Schrei (*clamans*, *ἐπιβοήσας*), nach Narsai die fürchterliche Stimme Christi (BL Or. 9396, fol. 174b): sie lässt ihn den Namen hören, den er verleugnet hatte. Eine Kombination der Überwindung (Entlarvung, Verurteilung) durch Elia mit der Vernichtung durch Christus finden wir außer bei Šuḇḥālmāran nur bei PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 93), wo Elia mit Henoch den Antichrist durch Fangfragen entlarvt, und die Erzengel ihn festnehmen, und Narsai (BL Or. 9396, fol. 170a/b): „Die Kraft des Geistes überwältigt seinen Leib und die Regungen seiner Seele... Die Lüge jenes Lügners entblößt der Gerechte... lehrt ihn die Kraft des Schöpfers, die dieser in unsere Natur gelegt hat.").

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

auch damit vorhandenem Gedankengut[294]. Es kann wohl nicht geklärt werden, wann die Tradition wie streng die Vernichtung und die ewige Pein auseinander gehalten hat; beide Vorstellungen überschneiden sich beim eschatologischen Feuer (s. u. 8.7 b). Šuḇḥālmāran macht jedenfalls den Unterschied. Doch er geht noch weiter und versucht, diese unterschiedlichen Schicksale abzuwägen. Er gelangt zu der Ansicht, dass die Strafe Satans, die Feuerqual, als härter empfunden wird und werden soll.

Hier sind das richtige Verständnis und der Vergleich zweier schwieriger Passagen grundlegend. Zunächst Kap. IX,3:

> „Aber jener Dämon, der in ihm ist, wird der ewigen Strafe (*šunnāqā*) übergeben. Und während er [der Antichrist] untergeht (*sā'ep*), sehen die Engel und die Menschen zu, und verstehen die Stärke des Schöpfers, wie leicht es für ihn ist, in Nichts (*lā meddem*) zu verwandeln, was er geschaffen hat, wenn er will. Und wenn das nun, wie man sagt, eine harte Strafe sein soll (*w-hāy tūḇ d-ēn lam taḇʿṯā qšīṯā hāḏēʰī*), dann hätte [auch] der Dämon untergehen müssen (*zāḏeq ʰwā ḏa-nsūp*), denn von Anfang an hat er mit der Bosheit begonnen, bis zum Ende“[295].

Daneben Kap. X,4:

> „Und es ist offensichtlich, dass es mehr [ausmacht], dass sie in der Hölle sind, als wenn sie sich in Nichts verwandeln (*wa-ḏ-rabbā hāḏē ḏa-ḇ-ǧehannā nehwūn īṯīr men da-nhappḵūn l-lā meddem gelyāʰī*). Und ich meine, einer der

294 In den älteren Texten wird der Antichrist dagegen ins Feuer geworfen, wobei offen bleibt ob zur Strafe oder zur Vernichtung. So Apk 20,10, dann Irenäus (DALEY, Eschatologie, S. 107), Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, Kap. 47: nachdem er – das Tier – erschlagen wurde), Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 67: „mit allen übrigen Tyrannen“), und noch Ephrem (BECK, Ephrem Sermones III, S. 93: Sturz des Antichrists in die Gehenna, und der Seinen in die Flammen). ApkEl (WEINEL, Apokalypsen, S. 166) lässt den Antichrist immerhin sich auflösen wie das Eis vor dem Feuer. Chrysostomos spricht unspezifisch von Strafe wie bei Satan auch (LIEBERT, Chrysostomos, Hom. 3, S. 737), dann aber auch von Vernichtung (ebd. S. 779). Sodann Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem S. 193 *Dominus noster destruet eum*), Theodor (SWETE, Theodor S. 51: „Verderben“ nach seinem Namen; S. 56 *ὅλον αὐτὸν ἀναλώσας*), Theodoret (ebd. Anm.: *ὡς καὶ τὸν ἀπολλυμένον καὶ ἑτέροις πρόξενον τούτου γέγονεν*; S. 56 *πανωλεθρίᾳ παραδώσει τὸν ἀλιτήριον*; im Traktat aber Vernichtung *und* Strafe: *φρούδον ἀποφανεῖ τὸν ἀλάστορα καὶ τοῖς αἰωνίοις κολαστηρίοις*; SCHULZE, Theodoret, Sp. 529). Bei Narsai finden wir erstmals die Beschreibung des Vernichtens als Gegenstück zur Schöpfung (BL Or. 9396, fol. 174b): „welcher gänzlich vergeht... [Christus] lässt ihn mit Leib und Seele aus dem Leben verschwinden... Aus dem Nichts schuf er [Gott] alle Dinge, wie es ihm gefiel, und wie es ihm gefällt, macht er ein Ding wieder zu Nichts.“ Zusätzlich kennt Narsai auch wieder das Feuer, das auf die Dämonen bezogen ist (BL Or. 9396, fol. 176a): „Ins Gefängnis der Finsternis wirft er die Geister, die auf ihm herumgetrampelt hatten, und in Ketten von Feuerflammen legt er die Dämonen...“. Bāḇai kennt ebenso die Vernichtung als Gegenstück zur Erschaffung (FRANKENBERG, Euagrius, S. 125, zunächst auf die Dämonen bezogen): „Denn offenbar kann doch der, der sie aus Nichts geschaffen hat, sie wieder in's Nichts verschwinden lassen, wenn er will, wie er dem gottlosen Antichrist tun wird“.

295 LANE, kṯāḇā, S. 185.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> Gründe für den Untergang (*sawpāneh*) dieses Erbärmlichen ist dieser: dass sein Ende (*ṭullāqeh*) als viel härter und schlimmer zu erkennen sein wird als Folter (*šunnāqā*), und dass kein Mensch ihm Erfrischung zukommen lassen wird, denn niemand ist schlimmer als er“[296].

Die Passagen sollten so verstanden werden, dass *sawpānā* (Wurzel *swp*[297]) sich im ersten Abschnitt auf den Antichrist und sein Zu-nichts-werden bezieht, im zweiten dagegen auf den Satan und sein Ende in der ewigen Hölle. Denn es ist in beiden Passagen ausgedrückt, dass das Zu-nichts-werden als das „leichtere“ Schicksal empfunden wird im Vergleich zur *šunnāqā* (Pein: Strafe, Folter). Wenn dann im zweiten Fall hinzugefügt wird, *sawpānā* sei das schwerere Schicksal, muss hier die Höllenqual gemeint sein. Diese Deutung wird bestätigt durch das Motiv bei Narsai, wo Satan in der Hölle doppelt leidet, weil er seinen Antichrist verloren hat, und lieber mit ihm vernichtet als der ewigen Qual preisgegeben würde[298]. Eine ähnliche Unschärfe bei *sawpānā* als Vernichtung einerseits und ewige Qual andererseits findet sich auch bei Bāḇai[299].

Diesen Unterschied also nimmt Šuḇḥālmāran zum Anlass, noch einmal über das Wesen der beiden Figuren nachzudenken (IX,3–5). Seine Schlussfolgerungen scheinen eine gewisse Selbständigkeit gegenüber seinen Vorläufern aufzuweisen, und sie sind tatsächlich als eigene Meinung markiert: „möchte ich dazu sagen … ich denke… diese Dinge wurden uns zu verstehen gegeben, und doch sprechen wir in Vermutungen“[300]. Grund für die Vernichtung muss sein, dass der Antichrist ganz und gar böse ist – böser als Satan – und das Böse muss und wird am Ende

296 LANE, kṯāḇā, S. 190.

297 Die Grundbedeutung der Wurzel ist *consumptus est, periit*, also etwa „verschlungen werden, vergehen“, was vom Menschen auch das Sterben, und von der Welt das Ende sein kann. Hier wurde „Untergang“ gewählt, weil dabei offen bleibt, ob das „Ende“ als ewige Qual oder als *annihilatio* zu denken ist; dies wird im Text dann mit anderen Vokabeln spezifiziert.

298 BM Or 9396, Antichrist, f. 175a: „Aus der Ordnung seiner Schöpfung brach der Grausame aus, daher lässt er ihn untergehen und aus dem Leben verschwinden. Doppelt große Trauer bereitet er durch sein Verderben seinem Meister, und schlimme Qual wird ihm durch das Ende seines Lebens zugefügt. Angenehm wäre es auch für diesen, dass er ganz mit seinem Schüler vergehen könnte, und nicht hart und ohne Ende bestraft würde“.

299 Vielleicht liegt die Unschärfe des Begriffs an dem Bild des Feuerpfuhls (zum Ursprung s. Anm. 294), da Feuer sowohl vernichten als auch quälen kann. Bāḇai formuliert daher fast widersprüchlich (FRANKENBERG, Euagrius, S. 237): „so vernichtet das gerechte Gericht Gottes alles Böse in der Übertretung des Gesetzes bei den Dämonen und ihren betrogenen Anhängern völlig in der ewigen Qual“; und umgekehrt geschieht auch für Bāḇai den normalen Seelen keine Vernichtung, weil sie nicht ganz böse sind (ebd. S. 85: „Wenn gleich das Unterscheidungsvermögen durch die Leidenschaften verdunkelt wird und der rechte Zustand der Seele durch das Böse verderbt wird, so geht das doch nicht bis zur Vernichtung). – Eine Stelle bei Šuḇḥālmāran scheint denn auch abweichend zum Gesagten den Antichrist mit seinen Anhängern als der ewigen Gehenna geweiht darzustellen (LANE, kṯāḇā, S. 181): „die bei ihm bleiben… die mit ihm (!) ihr Leben für die ewige Hölle verwirkt haben“. Dies ist nur mit Ungenauigkeit zu erklären, wie sie auch bei der erwähnten Passage bei Bāḇai erscheint.

300 LANE, kṯāḇā, S. 186.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

vernichtet sein[301]. Šuḇḥālmāran kombiniert hier offenbar die Vernichtung des Antichrists mit der eschatologischen Vernichtung alles Bösen (und zwar durch Feuer, s. u. 8.7 b). Diese Kombination findet sich so in keinem der untersuchten Texte. Dass der *aḇīḏā* ganz und gar böse sei, wird an der grundsätzlichen „Gesetzlosigkeit" demonstriert, die ganz dem Antichrist vorbehalten bleibt. Satan dagegen hat ewige Qual zu erwarten, weil er von Anfang an Bosheit gewirkt hat, und insbesondere am Ende: Er wird als der Verursacher bestraft[302], und wegen seiner Boshaftigkeit; er ist Hasser der Tugend, Vergewaltiger und Mörder[303]. Wenn also die unterschiedliche Behandlung der beiden sicher zunächst einen traditionsgeschichtlichen Grund hat, gibt Šuḇḥālmāran sachliche Gründe dazu[304]: Böse sind beide Figuren, aber der Antichrist als schlimmste Konkretion des Bösen, der Satan dagegen als Anfang und Betreiber des Bösen. Anders gesagt, der widergöttliche *kyānā* (Natur, Wesen) Satans verbindet sich mit dem zur Gesetzesübertretung neigenden *kyānā* des Menschen. Der Begriff *kyānā* ist hier zwar nicht in gleicher Weise ausgeführt wie in der Christologie, aber es ist doch außergewöhnlich, über den Satan in geradezu ontologischen Kategorien nachzudenken.

Die Behandlung des Antichrists ist der einzige Ort im Endzeitbuch, wo man über einen Einfluss des persischen Dualismus nachdenken könnte. Dem Bösen wird hier ein eigenes Gott gegenüberstehendes Wesen zugeschrieben. Ein echter Dualismus liegt aber nicht vor. Wirklich „ontisch" wäre nicht der Begriff *kyānā*, sondern *īṯūṯā*, der hier aber fehlt. Ferner ist das Staunen der Ostsyrer im Blick zu behalten, dass Gott aus dem Nichts schaffen kann und das Geschaffene zu Nichts

301 LANE, kṯāḇā, S. 186: „Ich denke, dass seine Seele viel böser ist als [die des] Satans. Denn wenn zwar der Satan auch weniger dafür bekannt ist, ängstlich zu sein und das Gebot zu halten, so ist es dieser doch niemals ... Weil er aber alle Teile der Bosheit voll in sich hat, ist er wahrhaftig der Zerstörung würdig, und weil in ihm nichts ist, das des Lebens und der Gnade wert wäre. In ihm ist nicht Raum für Gutes".

302 Er muss offensichtlich die höchste Strafe erhalten. LANE, kṯāḇā, S. 185: „Und wenn das [scil. die Vernichtung] nun, wie man sagt, eine harte Strafe sein soll, dann hätte [auch] der Dämon vernichtet werden müssen, denn von Anfang an hat er mit der Bosheit begonnen, bis zum Ende. Und besonders die Dinge, die er durch sie vollendet hat, sind der Wahrheit ganz fremd". Dazu ebd. S. 189f (X,3.4) die Liste seiner Übeltaten durch die Generationen. Seine Verantwortlichkeit ist auch dargestellt z. B. in seiner Bezeichnung ebd. als „Säer des Unkrauts" (Mt 13,25).

303 LANE, kṯāḇā, S. 169: „Hasser göttlicher Keuschheit, der von Anfang an verderbt war und die guten Sitten der göttlichen Tugenden hasste", „Unverschämter", der „gewohnt war, der Herrin wie der Magd Gewalt (anzutun)", „Feind ihrer Tugend"; ebd. S. 172: „von Anbeginn der Mörder".

304 Ansätze dieser Argumentation finden wir bei Narsai (BL Or. 9396, fol. 175), der das erbarmungslose Verderben des Antichrists gutheißt (Šuḇḥālmāran bietet dann die Grundlage für diese Wertung), und bei Theodor, bei welchem sich zuerst die Unterscheidung findet zwischen der Vernichtung des Antichrists, als Mensch, und der ewigen Strafe für den Satan (SWETE, Theodor, S. 56). Diese ist auch vorausgesetzt bei Narsai (BL Or. 9396, fol. 174b): „welcher gänzlich vergeht... [Christus] lässt ihn mit Leib und Seele aus dem Leben verschwinden... Angenehm wäre es auch für diesen [den Satan], dass er ganz mit seinem Schüler vergehen könnte, und nicht hart und ohne Ende bestraft würde". Šuḇḥālmāran ist hier insgesamt systematischer.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

machen kann, und dass letzteres das Schicksal alles Bösen ist; es wird also nicht als einer der göttlichen Wesenheit gleichwertige Macht angesehen. Šuḇḥālmāran kommt zu seiner Betrachtung zur Natur des Bösen nur von seiner Ausgangsfrage her: Warum ereilt Satan und Antichrist ein verschiedenes Schicksal? Weil es mit ihrem Wesen zu tun hat.

So wie in dieser Frage, geht Šuḇḥālmāran auch in der verwandten Frage, warum überhaupt Satan am Ende in einem Menschen auftritt, offenbar über seine Vordenker hinaus. Während die „Tatsache" aufgrund von 2Thess 2 offenbar meistens einfach hingenommen wurde, und während immerhin bei Origenes und Narsai die Gründe der Menschwerdung von Satan und Christus einander gegenübergestellt werden[305], greift Šuḇḥālmāran zu grundsätzlicheren Überlegungen, wie sie oben unter (a) bei dem Begriff *cur satanas homo* dargestellt wurden: Erst eine vollkommene Realisation des Bösen mache das Böse ganz sichtbar, bestrafbar und vernichtbar.

So kann zusammengefasst werden, dass beim ganzen berührten Themenkomplex Šuḇḥālmāran im Wesentlichen der Tradition folgt, dass er aber trotz seiner Zurückhaltung in manchen Details einige denkerischen Lücken zu schließen versucht. Wo Theodoret nur von Verbindung, und Narsai von Einwohnung spricht, spricht er von Naturen und einer notwendigen Menschwerdung Satans. Eine solche Entwicklung wird sich bei der Untersuchung weiterer Details zum Antichrist teilweise wieder feststellen lassen.

d) Antichrist: Einzelmotive

Über die zentrale Aktivität des Antichrists herrscht weitgehend Übereinstimmung in der Tradition bis hin zu Šuḇḥālmāran, weil durchgehend auf den Ausgangspunkt in 2Thess 2,4 (und die Vorlage aus Dan 11,36) rekurriert wird: „Er wird sich über alles erheben, was Gott und Gottesdienst genannt wird, er, der im Tempel Gottes wie Gott sitzen wird". Alle seine Bemühungen sind darauf gerichtet, wie Gott angebetet zu werden. Dabei begnügt sich Šuḇḥālmāran mit dem Pauluszitat, was die Manifestation im Jerusalemer Tempel mit einschließt. Er führt auch nur seine Anbetung als Gott an, nicht eigens seine Verehrung als Christus, was aber mit der Erwähnung der Pseudomessiasse schon vorausgesetzt ist. Dies alles „Gesetzlosigkeit" und „Betrug"[306] zu nennen, legt sich für Šuḇḥālmāran genauso nahe wie für seine Vorlagen; er benützt Vokabeln aus dieser Familie wiederholt. Damit sind die zentralen Merkmale des Antichrists nach der Überlieferung benannt[307].

---

305 Origenes (KOETSCHAU, Or. Cels., 2. Buch, Kap. 46) hatte es für sinnvoll gehalten, dass nicht nur das Gute, sondern auch das Böse in einem Menschen konkretisiert wird. Narsai (BM Or 9396, Antichrist, f. 165b) geht quasi vom Neid des Antichrists aus, der meint, der Vorgehensweise Gottes etwas Vergleichbares folgen lassen zu sollen.

306 Dass Gesetzlosigkeit und Betrug von Anfang als zentrales Charakteristikum des Antichrists angesehen wurden, vgl. auch JENKS, Origins, S. 172f.

307 Dan 11,36f hat die Anbetung als Gottheit nur implizit, wenn der „König" die Götter nicht achtet, sondern sich selbst über alles erhebt. 2Thess 2,4 macht dies dann explizit. Didache

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ferner gehört dazu die Aufhebung der Religionen zu Gunsten der einen Anbetung des Antichrists[308], und auch dessen Ruf zur Abkehr von den Mysterien[309].

16,4–5 (DALEY, Eschatologie, S. 92) warnt vor dem Kommen des „Weltbetrügers", der als Sohn Gottes getarnt ist. Irenäus (AH 5, 25.28–30: DALEY, Eschatologie, S. 107) formuliert, der Antichrist werde den Platz Gottes usurpieren. Nach Hippolyt (Kap. 6) werde er Christus nachahmen und den Tempel wiederaufbauen; hier (Kap. 18 u. 47) ist immer wieder von Gottesanmaßung und Christusblasphemie die Rede. Nach ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 11, MINGANA, Peter, 149) sind die Antimessiasse Verführer, die das Tier anbeten lassen. Nach TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 13) geschehen die Wunder des Antichrists ebenfalls, um alle Welt zu täuschen; Höhepunkt ist die *abominatio desolationis*. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66): „Dann wird auch jener gottlose König ... sich selbst göttlich verehren lassen; denn er wird sich für Christus ausgeben". Origenes (KOETSCHAU, Or. Cels., 2. Buch, Kap. 46) zitiert 2Thess und Dan zusammen („Gräuel der Verwüstung"). Für Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem S. 193f) ist sein Ziel: *vocari inventor Gentium*, *quodcumque vocatur Deus*; letztes Ziel aber (ebd. S. 196) ist es, zum Verderben zu verführen (ähnlich BECK, [Ps]Ephrem Sermones III, S. 90f). Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess 2,3f, Hom. 3,1, S. 769) hält Verderben und Verführung zum Abfall für das Ziel des Antichrists, wenn er sich als Gott darzustellen versucht. Theodor (SWETE, Theodor, 51) ähnlich: er überrede alle, *a propria eorum secta discedere*, um ihn anzubeten. Theodoret (SCHULZE, Theodoret, Sp. 526): *imponetque multis... dicens se Christum esse*. Narsai u. a. (BL Or. 9396, fol. 166a): „Sohn Gottes nennt der Lügner den Sohn des Verderbens", und (ebd. fol. 164a), vom Satan: „Einen Aufstand des Unrechts will er gegen die Gerechtigkeit machen... Ich bin der Christus, sagt er, der Grausame, ohne gehindert zu werden, in mir erfüllen sich die von den Gerechten aufgezeichneten Mysterien und Typologien... Er drängt die Menschen, ihn wie den Gerechten anzunehmen". Narsai, bei dem Subjekt immer der Satan bleibt, lässt in diesem Zusammenhang auch ein weiteres für ihn typisches Ziel des Satan/Antichrist einfließen (BL Or. 9396, fol. 166b): „Die Vernunft raubt er, ... und anstelle des Leibs schändet er die Seele und verstümmelt sie". Dies, um „jeden Menschen seinen Wünschen zu unterwerfen". Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 108f) schreibt es dem Hochmut der Dämonen zu, „daß sie es unternahmen, die jenem hochgelobten Namen gebührende Verehrung sich zu rauben! Kein Mensch erkühnte sich je zum andren zu sagen: ‚bete mich an wie Gott'".

308 Bereits Dan 11,37 gehört zum widergöttlichen König die Abkehr von den Kulten, den „Göttern seiner Väter" und dem „Lieblingsgott der Frauen". ApkPetr (MINGANA, Peter, 218) finden sich in einer Liste mit Höllenstrafen Angehörige fremder Kulte, und „the insolent people who compelled others to worship them, and made themselves gods to the exclusion of God". Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess 2,3f, Hom. 3,1, S. 769): „Er wird die Menschen nicht zum Götzendienste verführen, sondern eine Art von Gegengott sein, er wird alle Götter stürzen und für sich selbst an Gottes Stelle Anbetung fordern". Narsai (BL Or. 9396, fol. 167a/b): „Und vielleicht beschimpft er die Priester, die er im Haus seiner Gottesdienste eingesetzt hat, um jene Idee einzupflanzen, dass er nun anzubeten sei"; und (ebd. fol. 164a) „Ich bin der Christus, sagt er, der Grausame, ohne gehindert zu werden, in mir erfüllen sich die von den Gerechten aufgezeichneten Mysterien und Typologien... Er drängt die Menschen, ihn wie den Gerechten anzunehmen".

309 Narsai dehnt die Mysterien in den Bereich des geistlichen Lebens aus (BL Or. 9396, fol. 167b): Botschaft der gesandten Geister: „Zu Ende ist die Zeit der Mysterien und Typologien... und gekommen ist die Wahrheit, die von den Gelehrten geistlich beschrieben war... Bleibt fort von der Meditation und beschäftigt euch nicht mit der Feier der Sakramente, und verschließt die Bücher über leibliche Enthaltsamkeit! ... Bleibt fort von den Werken der Gerechtigkeit, denn ihre Mühsal ist groß". – Es könnte sich hier, zumal eine weitere Vorlage nicht zu finden

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Diese *topoi* demonstrieren Šuḇḥālmārans Kenntnis verschiedener antiochenischer Theologen – nicht nur eines von ihnen. Dass er sie gut kennt, beweist die sehr pointierte Auffassung, dass der Satan im Antichrist seine alte Strategie fallen lasse und *gleichzeitig* zum Ziel führe: Nachdem er bisher die Menschen durch verschiedene Kulte vom Glauben abzulenken und zu sich zu ziehen versuchte, entlarvt er nun diese Kulte, um sie durch Satansanbetung als die wahre Religion zu ersetzen. Dass Šuḇḥālmāran diese Funktion Satans als des Urhebers der (heidnischen, aber auch häretischen) Kulte vor Augen hat, zeigt er, wenn er ihn nach hierfür üblichem Sprachgebrauch als den Säer des Unkrauts tituliert[310]. Gerade für die Kirche des Ostens im 6. Jh. und insbesondere in der Disputation von 612 läst sich dieses Motiv belegen[311]. Sodann, als Antichrist, könne Satan diese Kulte abtun, damit es zur direkten Anbetung seiner selbst komme; mit diesem Ziel waren die Kulte entstanden und mit demselben Ziel werden sie nun abgeschafft. Diese Auffassung ist bereits bei Ephrem und wohl auch Theodor vorgefasst; mit Theodor bringt HENRY B. SWETE ein entsprechendes Fragment eines Katenenkommentars zusammen. Der Kommentator deutet Paulus derart, dass

> „Satan den Götzendienst (*εἰδωλολατρεῖα*), den er aufgerichtet hat, bei seinem Kommen selbst ausreißt, und jede Häresie (*αἵρεσις*), die eingesetzt hat, bei seinem Kommen selbst auflöst. Diese Betrügereien (*πλάναι*) hat er vielfältig (*κατὰ μέρος*) aufgerichtet, um, wenn er nach dieser Zeit kommt, sein begehrtes Ziel (*σπουδαζόμενον*) zu bewerkstelligen... nämlich selbst von allen Menschen angebetet zu werden. Für den Teufel sind nämlich die Häresien der Hellenen und der Christen wie ein Gerüst für die *Apsis*; das Gerüst wird fortgenommen, und die *Apsis* bleibt allein übrig.“[312]

---

ist, um eine Polemik gegen den Messalianismus oder vergleichbare Bewegungen handeln; vgl. oben Kap. 4.4 d.

310 Diese Auffassung über Satan, außer dem Versucher auch Urheber der Religionen zu sein (frühester Beleg vielleicht TestHiob 3,6), zeichnet TARDIEU, Schème, S. 219 mit Anm. 43 nach. Kristallisationspunkt ist das Gleichnis vom Unkraut im Weizen nach Mt 13,38f, bereits von den Alexandrinern Clemens und Origenes in diesem Sinne ausgelegt. Dazu gehört seit Ephrem die Vorstellung, dass Satan durch seine Engel täglich Häresie verursacht; dem entsprechen im gnostischen Johannesapokryphon 365 böse Engel und auf der Stele von Xi'an 365 Häresien. Bei Clemens heißt es z. B. (STÄHLIN, Clemens, Protrepticus 1, 7, 1): „Denn dieser boshafte Tyrann, die Schlange, hat alle, die er von Geburt an sich zu eigen machen konnte, durch die unselige Fessel des Aberglaubens an Stein und Holz und Bildsäulen und Götzenbilder aus solchen Stoffen [verleitet]“

311 Vgl. TARDIEU, Schème, S. 219f: Die Synode Ezechiels von 576 (CHABOT, Synodicon, bes. S. 373f), Barḥaḏbšabbā ʿArbayā, und vor allem die Versammlung der Bischöfe 612 zur Disputation (ebd. S. 585) äußern sich zu den Häretikern und Schismatikern in dem Sinne, dass Satan hier am Wirken sei; allerdings erscheint das Unkraut-Motiv nicht in den Synodalakten.

312 Zitiert bei SWETE, Theodor, S. 51, als ein von CRAMER (dort Absch. VI, S. 386f/Coisl. 204, fol. 181a) ediertes Katenen-Fragment zu 2Thess 2,3, und mit Theodor zusammengebracht, obwohl allerdings eine solche Formulierung im von ihm edierten Thess-Kommentar nicht erscheint. Der ganze Abschnitt: Paulus zeige, *ὅτι τὴν εἰδωλολατρεῖαν ἣν ὁ διάβολος συνεστήσατο αὐτός ἐλθῶν ἀνατρέπει καὶ πᾶσαν αἵρεσιν ἣν ἀντέθηκεν τῷ λόγῳ τῆς ἀληθείας ἐλθῶν παραλύει.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Das heißt, der Satanskult würde allein übrig bleiben. Mit den Häresien sind hier, wie dem Nachsatz zu entnehmen ist, heidnische Kulte *und* christliche Häresien gemeint. Genau diese Gedankenwelt steht dahinter, wenn Šuḇḥālmāran ganz ähnlich formuliert:

> „Und er löst alle Mysterien (*rāzē*) aller Kulte (*deḥlān*) auf, indem er sie gleichmacht (*mšawwē*) und, gleichsam vom Schisma (*sāḏōqiyā*) weg zueinander hin, zusammenwirft (*mšawteḇ*). Und er bringt sie dahin, einmütig ihn anzubeten, indem er sagt: Um mich haben sich alle Namen aller Götter gedreht. Ich bin es, der in allen Völkern mit je einem Namen angerufen wurde, und weil ich verborgen war, hat man mich mit einer Vielzahl von Namen benannt. Jetzt aber, da ich offenbart bin, kommt zu mir.“[313]

Auf das Wort „Schisma“ ist sogleich zurückzukommen. Zunächst ist eine weitere Formulierung Šuḇḥālmārans aus derselben Thematik anzusprechen, welche erst einmal auf den Polytheismus hinführt, sozusagen die „Hellenen“ aus obigem griechischem Zitat. Ohne das bislang gewonnene Vorverständnis wäre folgende Aussage auf Grund ihrer Knappheit gar nicht verständlich:

> „jenen ersten Betrug des Begriffs ‚Götter’ (*šēm alāhē*), welchen er in die Ohren Adams und Evas gemunkelt hat, gibt er hier auf, weil er diesen [Begriff?] nur [noch] für sich selbst für angemessen hält (*meṭṭūl d-leh ba-l-ḥōḏ mzaddeq lāh l-hāḏē*)“[314].

Der Gedanke, dass Satan zu Adam und Eva von „Göttern“ gesprochen habe, ist eine eigenwillige Interpretation von Gen 3,5, wo es heißt „ihr werdet sein wie Gott“[315]. Die Interpretation kann vielleicht nur im Griechentum entstanden sein, denn Hebräisch *ʾälōhīm* (Gott) mit seiner erstarrten Pluralendung ist in der Pšiṭṭā mit Singular *alāhā* übersetzt, als Plural *θεοί* dagegen in der Septuaginta und bei den

---

ταύτας γαρ πλάνας τὰς [ἃς] *κατὰ μέρος συνεστήσατο, ἵνα ὅταν μετὰ ταύτα ἔλθῃ εὐχέρως ἑαυτῷ δόξῃ καθαρθοῦν τὸ σπουδαζόμενον, τουτέστιν τὸ προσκυνεθήναι αὐτὸν παρὰ πάντων ἀνθρώπων. ὡς γὰρ ὑποσκευὴ ἀψῖδος, οὕτως αἳ αἱρέσεις αἳ τὲ παρ’ Ἕλλησιν καὶ αἳ παρὰ τοῖς Χριστιανοῖς τῷ διαβόλῳ… ἡ ὑποσκευὴ αἴρεται, μένει δὲ μόνη ἡ ἀψὶς στερρὰ*, „the apsis being the worship of Satan himself under the form of Antichrist“: SWETE ebd. Das Motiv von der Abkehr von den Kulten hat auch ein Vorbild bei Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 193 zu 2Thess 2) *non enim declinat ille in aliquam domum alicuius ex haereticorum sectis, ne forte manifestus sit; sed omnes cultus reprobans contemnit, ut Ecclesiam captivare* (vgl. zu den Kulten ebd. S. 121 zu 3Kor: Seine Propheten und Könige – z. B. Ahab und Isebel – töten Gottes Propheten, die den Anbetern von Stein und Holz die Augen öffnen wollten), und einen Anklang bei Narsai (BL Or. 9396, fol. 172a/b): „Alle Lehren, die der Unreine auf der Erde ausgestreut hat, gibt er auf, und baut die Gebäude seiner Lüge mit Listigkeit neu auf. Zunichte macht er die Priester, auch die Wahrsager, und die Opferriten, und er drängt die Menschen, ihm ihr Denken als Opfer zu bringen“.

313 LANE, kṯāḇā, S. 172.

314 LANE, kṯāḇā, S. 178.

315 Die Pšiṭṭā lässt zwei Übersetzungen zu wegen *hāwīn yāḏʿīn*: „ihr werdet sein wie Gott und erkennen…“ oder „ihr werdet wie Gott erkennen…“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

davon abhängigen Griechen[316]. Sie sehen Satan dahingehend wirken, dass er allein durch dieses Pluralwort den Menschen an Götter denken und dann an Götter glauben lässt. Als Quelle für das Šuḇḥālmāransche Verständnis von Gen 3,5 ist Narsai anzusehen[317]; ein „griechischer" Vorläufer findet sich in den pseudoclementinischen *Recognitiones*[318]. An diesem Betrug ist noch zu beachten, dass nach der Überlieferung wieder Satan der eigentliche Betreiber ist, den Šuḇḥālmāran hier den Tyrannen nennt. Davon wurde bereits unter (c) gehandelt.

Während hier die heidnischen Götter ihre Einordnung gefunden haben, deren Kulte als der Abschaffung preisgegeben dargestellt sind, ist nun auf die christlichen Gruppierungen zurückzukommen. Im zitierten Theodorfragment war von Häresien zu lesen, die von Satan benutzt werden, Šuḇḥālmāran spricht dagegen von Schisma (eigentlich Schismatikertum, *sāḏōqiyā*), und führt damit einen *terminus technicus* ein. Er leitet sich, mit gräzisierender Endung, von *sāḏōqā* (Schismatiker) ab. Stärker als *seḏqā* und *pullāḡā* darf es als *terminus technicus* für den Zustand der Kirchenspaltung aufgefasst werden[319]. Vergleicht man nur den Synodaltext von Ezechiel (570) mit dem der Bischöfe (612), lässt sich ebenso ein Wandel feststellen, wonach zunächst „nur" ältere Irrlehrer als Häretiker abgewehrt werden, dann aber Häretiker, welche Streit und Spaltung verbreiten[320]. Die Frage der heidnischen Götterverehrung, deren Auflösung durch den Antichrist Theodor noch erwähnt, scheint Anfang des 7. Jh.s keine vordringliche Rolle zu spielen. Šuḇḥālmāran kennt zwar, wie wir sahen, ihre Einredung zu Beginn der

316 So auch Theodor (MIGNE, Theodor in Genesin, Sp. 637: *ἔσεσθε ὡς θεοὶ*), ohne dies als Grundlegung des Polytheismus zu deuten.

317 So in Narsais Schöpfungshomilien (GIGNOUX, HOMÉLIES, S. 619), die von Satan sagen: „il ne lui suffit pas seulement d'avoir égaré, mais de produire deux dieux!... ‚Vous serez des dieux, et il n'y aura pas seulement un Dieu unique'... La vie est cachée en cette manducation même, qui des hommes fera des dieux".

318 S. REHM, Recognitiones (PsClem R II,44), wo die Schlange „als erste den Namen von Göttern in die Welt einführte". Allgemeiner (ebd. Kap. 17): Die Schlange „kriecht wie eine Art von Vernunft durch eure Sinne; sie nimmt ihren Anfang im Kopf und gleitet ins innere Mark, und sieht es als großen Gewinn an, euch zu täuschen. Deshalb setzt sie den Anschein von Göttern jeglicher Art in eure Gedanken, nur um euch vom Glauben an den einen Gott abzubringen, weil eure Sünde für sie ein Vergnügen ist". PsClem R ist auf Griechisch verfasst, aber nicht überliefert (Original etwa 3. Jh. in Syrien; syr. übersetzt 411 und unabhängig davon im 6. Jh.: vgl. CHILDERS, Clement, S. 101).

319 Die Wurzel *sdq* übersetzt nach PAINE-SMITH, Thesaurus II zum Wort, genau das gr. *σχίζω*, während aber die Substantive *seḏqā*, *sḏāqā* nur mit Grundbedeutung *laceratio*, *fissura* etc. angegeben werden. Šuḇḥālmāran sucht offensichtlich nach einem neuen Begriff, mit dem er das gr. *σχίσμα* als kirchenpolitischen Begriff genauer wiedergeben kann.

320 Die Synode Ezechiels (570) fasst Mani, Markion und Bardesanes als *heresiōṭē* zusammen, sodann Arius, Eunomius und Apollinaris als *hereṭiqē*: CHABOT, Synodicon, S. 114 (syr.)/374 (frz.). Ein halbes Jahrhundert später führen die Bischöfe in ihrem Bekenntnis von 612 Manichäer, Markioniten und „theopaschitische" Severianer ohne Differenzierung als *heresiyās* auf. Zusätzlich heißt es, es habe bislang in Persien kein *heresiōṭā* jemals *seḏqē* (Schismen) und *pullāḡē* (Spaltungen) eingeführt, sondern solches gebe es erst neuerdings: ebd. S. 567 (syr.)/585 (frz.). Vom *seḏqā* als (konfessioneller?) Spaltung innerhalb eines Klosters spricht auch Saḇrīšōʿ in seinem Brief an die Mönche von Šiggār (ebd. S. 207/470).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Schöpfung und erwartet, dass der Antichrist diesen Betrug nicht mehr weiter pflegen wird. Aber er denkt bei der Auflösung der Mysterien der Kulte (*deḥlān*), wie die andere zitierte Passage zeigt, zuvorderst an die Aufhebung der Kirchenspaltung, und zwar, wie er sagt, durch Gleichmacherei und Vermischung. Hier lässt sich beobachten, wie eine Tradition umgestaltet und dem aktuellen Bedürfnis angepasst wird[321]. Diese Aktivität des Antichrists bekommt im Blick auf das Schisma für Šuḇḥālmāran höchste Brisanz. Das gilt auch, wenn festzustellen sein wird, dass zu seiner Zeit das Schisma gar nicht effektiv aufgehoben werden sollte. Einstweilen ist nur die subjektive Bewertung der Lage festzuhalten: Unser Autor zeigt, dass eine Aufhebung des Schismas in der Luft liegt, und dass er dies als etwas Antichristliches empfindet.

Auch weitere, teilweise weniger bedeutsame, Details bei Šuḇḥālmāran werden durch Kenntnis der Tradition erklärbarer. Dazu gehören die Scheinwunderheilungen des Antichrists aus 2Thess 2,9 (bzw. der Pseudomessiasse aus Mt 24,24), die als Mittel dienen, göttliche Macht vorzutäuschen bzw. die Welt zu verführen[322]

321 Eine Zwischenstufe ist wohl in Narsais 34. Homilie zu beobachten. Auch hier wird dem Antichrist die Abschaffung der Mysterien (d. h. der Sakramente) und des Rechts zur Last gelegt: „Abandonnez les mystères et honorez le droit!“ sagt hier Satan (GIGNOUX, Doctrine, S. 352; syr. MINGANA, Narsai I, S. 317). Narsai lässt den Antichrist sodann konkret die Taufe verbieten, weil er selbst nun die Sünder rechtfertigen wolle, und lässt ihn das Altarsakrament abschaffen. Schon hier ist die Auflösung des Götzendienstes durch die des Mysteriums ersetzt. Dass Šuḇḥālmāran trotz der großen Differenz diese Homilie im Blick hat, dürfte sich daraus ergeben, dass bei beiden Autoren die Abschaffung der Mysterien (*rāzē*, die bei Theodor nicht genannt sind) im Zusammenhang der Vergottung des Antichrists steht, welche die Mysterien unnötig mache. – Narsai könnte in Opposition zu einer sakramentlosen Spiritualität stehen, wie sie den Messalianern angelastet wurde (s. o. 4.4 d).

322 So übereinstimmend ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 9), TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 13), im Plural auch Origenes (KOETSCHAU, Or. Cels., 2. Buch Kap. 50, die „Werke der Antichriste“), die apokr. ApkJoh und ApkEl (WEINEL, Apokalypsen, S. 150 „falsche Wunder“, S. 165 „viele Wunder… die der Gesalbte getan hat, bis auf das Auferwecken der Toten allein… weil er keine Macht über die Seelen hat“), Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 270: „damit sie, auch wo keine Heilung stattfindet, sich einbilden, die Lahmen gehen und die Blinden sehen“, dasselbe gilt für Totenerweckung), Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,16–31, Hom. 76: „sie werden Zeichen und Wunder verrichten… Gemeint ist der Antichrist“; LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess 2,3f, Hom. 3,1, S. 770: „nicht: Er wird sich für Gott ausgeben, sondern: er wird sich als Gott darzustellen versuchen; gar große Thaten wird er nämlich vollbringen und wunderbare Zeichen thun“). Autoren einer eher apokalyptisch geprägten Linie beschreiben die Wunder entsprechend (ApkJoh 13,13.15: Feuer vom Himmel; das redende Bild des Tieres; MINGANA, Peter, 149: Das Tier lässt Feuer vom Himmel fallen und verleiht einem Standbild eine Seele, die es sprechen lässt; S. 359: Der Antichrist macht u. a. Regen, lässt verdorrter Bäume ergrünen, Flüsse austrocknen oder Quellen entspringen, heilt. HARTL, Lactantius, Kap. 66: lässt Feuer vom Himmel fallen, die Sonne stillstehen, ein Bild reden; BECK, [Ps]Ephrem Sermones III, S. 90: Regen, Wachstum, Stillung des Meeres, Heilungen; „nicht in Wahrheit wird er das tun, in Zauberei wird er sich bewegen“; „er wird alle Wunderzeichen tun, die unser Herr in der Schöpfung getan hat. Tote aber wird er nicht auferwecken; denn über Geister *rūḥāṯā* hat er keine Macht“). Ephrem und die antiochenische Schule thematisieren ebenso die Scheinhaftigkeit der Wunder (MECHITARISTAE, Ephrem S. 196: *machinamentis artificiosis*, *simulans*; LIEBERT, Chrysostomus, Hom. 3,1, S. 780: „lauter Täu-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

– seine kosmischen Wunder sind entgegen einigen Apokalypsen im Endzeitbuch auf Satan beschränkt[323]. Wenn man bedenkt, dass sie (nicht die Katastrophen nach Mt 24) außerdem auf das „pseudoclementinische" Fragment beschränkt sind, ebenso wie die an Narsai erinnernde Rede von den Illusionen des Antichrists, dann zeigt sich, wie zurückhaltend Šuḇḥālmāran in solch spektakulären Dingen ist. Ein Interesse am Phantastischen verrät er nur in seiner Rede von dem falschen Versprechen der Totenerweckung, die durch Geister vorgetäuscht wird: Dies scheint eine leichte Abwandlung der von Narsai beschriebenen Scheinheilungen und -erweckungen zu sein[324]. Aber auch dieses Detail ist nicht zweckfrei: Es demonstriert die Unmöglichkeit der Versprechungen und die Unwirklichkeit der Wunder.

Der weltliche Herrschaftsanspruch des *aḇīḏā* konkretisiert sich in seinen falschen Versprechungen eines angenehmen und friedlichen Lebens, und insbesondere eines Steuererlasses. Beides findet sich fast wörtlich bei Narsai vorgegeben, welcher in seiner 34. Homilie von Satan respektive Antichrist schreibt: „Il supprimera les impôts et l'esclavage, la capitation et le tribut... Il prêchera la paix et la concorde"[325]. Somit braucht keine realhistorische Figur

schung", „Scheinwunder"; SWETE, Theodor ad 2Thess 2, 10–13 S. 57: *virtute et signis et prodigiis mendacibus – in phantasmate magis quam in opere facit*; ebd. auch Theodoret *οὐκ ἀληθῆ θαύματα*, Hieronymus *universa mendacia*; SCHULZE, Theodoret, Sp. 526 *fraudulentis quibusdam miraculis utens*). Narsai (BL Or. 9396, fol. 166b, 167a) analysiert ausführlich die Illusionen, die er auch auf Geister zurückführt, und beschreibt ebenso Scheinheilungen als Heilung von Geistern anstelle von wirklich Kranken (speziell zu den Hinkenden auch GIGNOUX, Doctrine, S. 350). Nach Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 65) nur geistlich: „lassen die Dämonen bei dem Geisteskampf gegen uns ihre äußeren Eindrücke zu scheußlichen Gebilden vor uns aufschwellen". Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27): „Er wird kommen ‚mit trügerischen Zeichen und Wundern', erdichteten und nicht wirklichen, und die, deren Denken eine schwache, nicht starke Grundlage hat, täuschen und vom ‚lebendigen Gott' abtrünnig machen".

323 Der Antichrist kann in ApkEl (WEINEL, Apokalypsen, S, 165) ganz genauso die Gestirne verfinstern und Dürre verursachen, und ganz ähnlich im OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 29). Letzteres hat auch noch die Verwandlung des Nilwassers in Blut, so dass es ähnlich klingt wie Apk 11,6, wo aber die *Zeugen* Dürre und Blut hervorbringen können (anklingend an Elia und Mose). Die Subjekte vertauschen sich in der Tradition.

324 Bei Šuḇḥālmāran LANE, kṯāḇā, S. 173. Narsai (BL Or. 9396, fol. 166b, 167a) beschreibt Scheinheilungen als Heilung von Geistern anstelle von wirklich Kranken, dazu Scheinerweckungen als Schatten und Erscheinung von Toten *ohne* Körper (GIGNOUX, Doctrine, S. 350). Apk 13,15, wonach das „Tier" sein eigenes Standbild durch Geister zum Reden bringt, liegt als Erklärung ferner. Bei PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III) ist es dagegen von Bedeutung, dass der Antichrist Tote nicht erwecken kann – er wird auf diesem Wege überführt. Dies ist eines der Motive, die vielleicht eine Verbindung zwischen diesen beiden Texten herstellen.

325 GIGNOUX, Doctrines, S. 350 (syr. bei MINGANA, Narsai I, S. 316f). Die dreifache Aufgliederung in Steuern, Kopfsteuern und Tribute belegt Narsai als Quelle. Es braucht die Passage demnach auch nicht mit dem aktuellen Steuersystem der Sāsāniden (seit Chosrau I.) in Kongruenz gebracht zu werden. Ṭabarī lässt Chosrau I. sagen (NÖLDEKE, Tabari, S. 242): „wir haben vor, auf die jetzt gezählte Summe der Garib (Getreidelandes), sowie auf die Dattelpalmen, Oelbäume und Köpfe, feste Sätze zu legen und anzuordnen". – Überhaupt scheint die Charakterisierung des *aḇīḏā* bei Šuḇḥālmāran weitgehend dieser Homilie Narsais entnommen und gekürzt worden zu sein, worauf die weiteren Belegstellen in diesem Abschnitt hinweisen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gesucht zu werden, auf welche diese Beschreibung anwendbar ist[326]. Für die Ausrufung von vermeintlichem Frieden kann bereits 1Thess 5,3 als Ausgangspunkt der Tradition betrachtet werden. Beim Steuererlass ist der Ursprung dagegen kaum noch auszumachen. Es gibt eine Motivtradition innerhalb der Apokalyptik, die von einem kommenden *guten* Herrscher Frieden und Steuerfreiheit erwartet. Sollte das bedeuten, dass etwa ein Narsai diese Traditionen analog des Hinweises aus 1Thess 5,3 (die Ausrufung des Friedens ist trügerisch) bewusst ins Gegenteil gewendet hat, also zum Kennzeichen eines schlechten Herrschers gemacht hat?[327]

Zum Antichrist gehört ansonsten traditionell genauso die Androhung von Gewalt[328] bzw. seine Schreckensherrschaft mit Verfolgung der Gläubigen[329]. Ferner

326 Es gab nach SCHIPPMANN, Grundzüge, S. 52–55 Situationen, in welchen der Sāsānidenherrscher aufgrund von Kriegsgewinn auf Erhebung der Steuern verzichten konnte: nicht so sehr als Geschenk an die Bevölkerung, sondern weil sie schlichtweg ausgezehrt war. Tatsächliche Steuerbefreiung war offenbar auch Mittel, für einen Umsturz Unterstützer zu gewinnen: so der Usurpator der Achämenidenzeit, Gaumāta (WIESEHÖFER, Persien, S. 21), und der Seleukide Demetrios gegenüber den Juden (1Makk 10,29f). Die Chronik von Seʿert sagt von Šīrōē, er habe für drei Jahre (dazu vgl. ApkEl und OrBaal in der folgenden Anm.!) die Steuern erlassen (SCHER, Histoire, S. 551). Zu einem Steuererlass Chosraus II. ist aber bislang kein Beleg zu finden.

327 1Makk 10,29f verspricht Demetrius 152 v. Chr. den Juden Steuerfreiheit. Grundlage für spätere Traditionsbildung? Später gewähren in ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 250) „ein gerechter König“, sowie im OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 28f) ein König Olibos und ein König von Heliopolis, letzterer wie in ApkEl, während der apokalyptischen 3½ Jahre, Steuerbefreiung. ALEXANDER (a. a. O. S. 113) findet noch eine Parallele des 10. Jh.s, wonach der *gute* Herrscher Steuerbefreiung gewährt). SCHRAGE (a. a. O. S. 212) weist auf den Alexanderroman als Quelle für diese Zusammenhänge hin. Eine Erklärung für die Diskrepanz muss auch darin gesucht werden, dass ApkEl ein jüdischer Text ist, und dass Christen und Juden in ihren Apokalypsen *gut* und *böse* wechselseitig austauschen konnten (so bei der Mutter des Antichrists und des Messias, s. u.).

328 Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 193) *ut populum per res carnales captet*; (BECK, [Ps]Ephrem Sermones III, S. 91) Verfolgung derer, die ihn leugnen. Narsai (BL Or. 9396, fol. 167a): Er spielt vor, als Arzt in die Welt zu kommen... und er verteilt Wunden in Gestalt von Gütern an seine Diener; und (ebd. fol. 172a): „Unter dem Anschein des Friedens raubt den Frieden der Hasser des Friedens“. ApkPetr (MINGANA, Peter, 218) finden sich in einer Liste mit Höllenstrafen Angehörige fremder Kulte, und „the insolent people who compelled(!) others to worship them, and made themselves gods to the exclusion of God”.

329 Šuḇḥālmāran betont allerdings auch, dass die Anhänger des Antichrists gleichermaßen zu leiden haben. Dies vielleicht durchaus im Gegensatz zur üblichen Aussage: Irenäus (DALEY, Eschatologie, S. 107): „Verfolgung der Heiligen“. Hippolyt (DALEY, Eschatologie, S. 115): Verfolgung der Kirche. ApokPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 10) „Wenn sie ihn verschmähen, wird er sie mit dem Schwert töten und es wird viele Märtyrer geben“; (MINGANA, Peter, 149) „Anyone ... who will not worship this image shall be killed”. TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 15): *dextera in calamitate et sinistra in tenebris*. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66): Verfolgung der „gerechten und gottgeweihten Menschen“. Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 269): „gegen alle, aber besonders gegen uns Christen“. Ephrem (BECK, Ephrem Sermones III, S. 91): Verfolgung derer, die ihn leugnen. Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomos, Hom. 3,2. S. 782): „Die Erscheinung des Antichrists hat den Zweck, Unheil und Verderben über die Menschen zu bringen... Allein fürchtet euch nicht! ‚Nur über Diejenigen, welche verloren gehen... wird er Gewalt haben.‘“. Narsai (BL Or. 9396, fol. 173a): „Die Gerechten und Sittsamen tragen

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sammelt er die Völker zum Endkampf. Obwohl unser Autor auf Ortsangaben verzichtet, zeichnet er doch knapp eine Kampfaufstellung, die an ein Harmageddon erinnert und damit in die Nähe besonders apokalyptischer Darstellungen rückt[330]. Alles Genannte lässt sich zusammenfassen in seinem weltlichen Herrschaftsanspruch nach Dan 11,36[331]. Wenn nun die bis hierher ausgeführten Merkmale sich mit dem *Tun* des Antichrists beschäftigen, sind die von seinem *Aussehen* älter und tauchen nicht mehr auf (erst wieder in der späteren Apokalyptik): Die Tiersymbolik, die für ApkJoh typisch ist[332], ebenso wie andere Beschreibungen des Äußeren des Antichrists[333], die zudem die Wandelbarkeit seiner Gestalt kennen[334]. Nimmt man die Einschränkungen beim kosmischen

tüchtig die Last des Leidens, und mehr als alle leiden sie unter der Bosheit des Bösen". STEINHOFER, Johannes, 4.27: „Wann er aber mächtig geworden, verfolgt er die Kirche Gottes".

330 BOUSSET, Antichrist, S. 127f allg. nach Ephrem syrus; Sammlung aller Streitkräfte, Flotten: nach Hippolyt, Commodian; vgl. Dan 11, etwas ferner 4 Esra 13,5. Vgl. Apk 11,7; 46,56 u. KommApkJoh des Andreas. – Bei Šuḇḥālmāran ist die Aufstellung der Heere aber direkt gegen Elia gerichtet (LANE, kṯāḇā, S. 179), während sie ApkJoh 16,16 wohl eher den widergöttlichen Aufstand der Dämonen meint.

331 Das Motiv, bereits in Dan 11, ist noch bei Laktanz und Hippolyt fassbar (s. o.; zu Hippolyt auch: *πολημοτρόφος καὶ τύραννος… ὑπὲρ πάντας βασιλεῖς καὶ πάντα θεόν*, in Dan IV,48, zit. bei RUBIN, Zeitalter, S. 449), dann auch z. B. ApkEl (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 211) und Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 268: Satan wählt einen Zauberer und römischen Herrscher zum Antichrist); dann erst wieder bei Narsai (BL Or. 9396, fol. 172b): „Er macht Königen ein Ende und lässt die Leitungsordnungen vorbei sein, und nennt allein sich selbst König und Herr. Die Nacken der Freien beugt er unter das Joch seiner Herrschaft, und sie bringen ihm ihre Gedanken als Tribut". SCHRAGE, a. a. O. S. 211, warnt davor, den weltlichen König zu sehr vom Pseudomessias zu trennen bzw. vorschnell zwei Traditionsstränge zu bilden. Allerdings muss doch gesehen werden, dass der Antichrist als weltlicher Herrscher vor allem der 4-Reiche-Lehre nach Dan entspringt. Da, wo diese Lehre abgelehnt wird (etwa bei Theodoret), wird das Motiv in den Hintergrund treten oder nicht auf Rom bezogen sein. SCHRAGE hat aber insofern recht, als bei Hippolyt und Narsai die Motive verschmolzen sind.

332 Apk 13,11ff das Tier aus der Erde mit zwei Hörnern.

333 So TestDom (EPHREM II RAHMANI, Testamentum, S. 15) die *signa* Antichristi: „Caput ejus sicut flamma ardens; oculus dexter sanguine mixtus, sinister caesii coloris, duas habens pupillas. Ejus palpebrae sunt albae; labium ejus inferius magnum; femur dexter tenuis; et pedes lati; major digitus ejus contusus et oblongus"; die apokryphe ApkJoh (nach 400), zit. bei WEINEL, Apokalyptik, S. 150: finsteres Gesicht; ein Auge wie ein Morgenstern und eines wie ein Löwe; Mund eine Elle breit und Zähne eine Spanne lang etc., und sein Name auf der Stirn. Anders die christl. ApkEl, SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 254f: jung, dünnbeinig, weiße Stelle im Stirnhaar, Augenbrauen bis zu den Ohren, Aussatz an Händen; vgl. jüd. ApkEl, WEINEL, a. a. O., S. 166: langes Gesicht, Hochmut zwischen den Augen (oder: Glatze am Vorderkopf), hoher Wuchs und Beine, dünne Oberschenkel. Ähnlich noch Laktanz. Quelle scheint bereits eine Beschreibung des römischen Kaisers Domitian des 1. Jh.s zu sein, vermischt mit symbolischen Motiven wie etwa dem Aussatz des Antichrists (SCHRAGE, a. a. O. S. 215 u. 254f).

334 OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 28f) nennt den Antichrist „who has a changed shape". Die Verwandlung taucht außer in ApkEl noch in verstreuten apokalyptischen Passagen auf; insofern es auch ein Wechseln zwischen Kindes- und Greisenalter ist, gibt es womöglich heidnisch-ägyptische Wurzeln dafür: SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 215 und 254f (zu 34,3–5).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wirken dazu, dann wird wieder deutlich, dass Šuḇḥālmāran gern auf Äußerliches verzichtet und stattdessen nach dem Wesen des Antichrists fragt.

Oben war gesagt worden, aus der Liste Hippolyts habe nur das Motiv vom menschgestaltigen Satan als Hauptthema die persischen Theologen erreicht. Allerdings findet sich auch ein zweitrangiges Motiv dieser Liste bei Narsai und Šuḇḥālmāran wieder. Das ist die Abstammung des Antichrists wie des Christus aus dem Judentum. Hippolyt drückt sie mit den Begriffen „beschnitten" und „Stamm Dan" aus, die Ostsyrer nicht mehr[335]. Vergleicht man dies mit all den nicht übernommenen speziellen Details Hippolyts, dann lässt das mit einiger Sicherheit darauf schließen, dass das Motiv nur indirekt bei Šuḇḥālmāran ankam, und Hippolyt ihm nicht vorlag. Auch die Idee, von Christus durch Gegenüberstellung auf den Antichrist zu schließen, ist nur auf indirektem Weg von Hippolyt zu Šuḇḥālmāran gewandert, wie wir sahen, zumal Hippolyt wohl nicht auf Syrisch gelesen wurde[336]. Denn weitere Schlussfolgerungen nach dieser Methode des Gegenüberstellens hat Šuḇḥālmāran gar nicht aus Hippolyt: Die hurende (statt jungfräuliche) Mutter des Antichrists, seine Zauberei[337], seine irregeleiteten Anhänger. Diese Motive sind bei Šuḇḥālmāran sehr frei entwickelt. Er geht bereits über alle Vorgänger hinaus, wenn er meint, der Antichrist (hier eigentlich der Tyrann) müsse seine *Gesandten* „in allem" den Gesandten Christi gleichen lassen[338]. Dazu stellt er noch die

335 GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 18f (Kap. 6); so nur noch die (arab.) ApkPetr (MINGANA, Peter, 359 „This lying servant, the Antichrist... will be of the tribe of Dan". Dagegen MECHITARISTAE, Ephrem (2Thess 2) S. 193 *ex ipso populo, et ex tribu Judae*; Narsai (BL Or. 9396, fol. 166a): „In der Abstammung aus dem Hause Abrahams nahm [Christus] seinen Anfang, und das Blut eines Juden ist auch das Gefäß für jenen Betrug".

336 BAUMSTARK, Geschichte, S. 77: es finden sich nur Passagen aus Hippolyts Kommentaren (u. a. Dan u. ApkJoh) bei dem Westsyrer Dionysios bar Ṣalībī (12. Jh.), was nicht bedeutet, dass die Kommentare übersetzt waren.

337 Z. B. PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 91): „nicht in Wahrheit wird er das tun, in Zauberei wird er sich bewegen". Origenes qualifiziert die Aussage des Kelsos ab, Christus habe Zaubereien von Antichristen vorhergesagt, mit der Feststellung, das sei gar nicht möglich, sondern nur scheinbar (KOETSCHAU, Or. Cels., 2. Buch Kap. 50). Narsai (BL Or. 9396, fol. 167a): „Und vielleicht beginnt er mit Orakeln und Wahrsagungen der Astrologie, um seine Lügnerei wahr ... sein zu lassen. – Die Zauberei der *Mutter* des Antichrists auch nach Apk 18,23 (s. u.).

338 Die Tradition kennt hier anscheinend kaum einheitliche Züge: Nach Hippolyt (Kap. 54) sammelt der Antichrist Menschen von Ost bis West. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66) nennt Heere, die die Gerechten belagern. ApkPetr (MINGANA, Peter, 358f) nennt speziell Juden als seine Anhänger; seine Heere bestünden aus Sabäern, Magiern, Kedar und „Wölfen". Ephrem kommentiert (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 196 zu 2Thess 2), die Verlorenen seien von selbst verloren, denn sie wurden vom Antichrist nicht gezwungen sich ihm anzuschließen. Narsai (BL Or. 9396, fol. 167b) erwähnt Geister als seine Herolde, „und sie ziehen los, um die hässliche Nachricht vom Tag seines Kommens zu streuen (ähnlich Or. 9396, fol. 167b: Dämonen, „damit sie die unschuldige Welt durch seine Schliche einfangen"). Šuḇḥālmāran nennt gleichwohl die „Heere" (LANE, kṯāḇā, S. 179), und thematisiert wie Ehprem die Frage, warum sie sich ihm angeschlossen haben, es gibt solche, die sich ihm „aus Furcht und nicht aus Liebe" angeschlossen haben (ebd. S. 176). Bei PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 91, 1 u. 2Thess zitierend) sind Blitze seine Boten, die Teufel seine Heere, Dämonenführer seine Schüler. Er sendet sie in ferne Länder, damit sie dort ebenso Wunder tun und verführen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Überlegung, die oben mit *cur satanas homo* bezeichnet wurde. Es stellt sich so dar, als ob er das Prinzip, alle Aussagen zum Antichrist aus der Christologie her zu gestalten, noch ein wenig weiter als seine Vordenker fortgeführt habe. Auf zwei der genannten Motive ist näher einzugehen, die beide mit der Abstammung zu tun haben.

Zunächst zur lokalen Abstammung. Šuḇḥālmāran benennt als einziger den Herkunftsort des Antichrists mit „Palästina" statt Chorazin, Bethsaida und Kapernaum oder auch „Stamm Dan". Palästina ist dann auch Sammlungsort der Auferstandenen, die dort Christi Wiederkunft, die Vernichtung des Antichrists und das allgemeine Gericht erleben werden[339]. Dies leitet er sozusagen methodisch korrekt davon ab, dass auch Christus hier gewirkt und gelitten habe. Das Wirken des Antichrists verlegt er, in religiöser Sprache, ins „verheißene Land"[340]. Die geographische Ortsangabe „Palästina" ist dagegen einmalig gegenüber den vielen Belegen, die mit Herkunft, Wirken und Ende des Antichrists zu tun haben[341]. Es ist kein topologischer Name, weshalb man an einen konkreten Grund für seine Verwendung denken möchte. Nur welchen? Erwächst aus dem historischen Ort Palästina etwas, das mit der Geburt des Antichrists zu vergleichen ist? Tatsächlich gab es Ereignisse in der Zeit der Eroberung Palästinas 614, die aus Šuḇḥālmārans Sicht nachteilig angesehen werden können, und die an anderer Stelle schon benannt wurden (s. o. 5.3 a). Dennoch sind die Verbindungen zwischen diesen Ereignissen und einer Geburt des Antichrists so undeutlich, dass auf weitere Spekulation verzichtet werden sollte. Zudem weist die zweite Verwendung von „Palästina", nämlich für den Sammlungsort der Auferstandenen, natürlich nicht

339 LANE, kṯāḇā, S. 171 und 185.

340 LANE, kṯāḇā, S. 172.

341 Es geben als Orte an: Irenäus (DALEY, Eschatologie, S. 106) Jerusalem; Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 18, Kap. 6) Jerusalem mit eigenem Tempelbau, sowie (Kap. 49) das römische Reich, und (Kap. 15) den Stamm Dan als Abstammung; ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 359) neben Jerusalem und dem Tempel den Ausgangspunkt Kapernaum und die Abstammung aus Dan; TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 9–15) den Westen als Ausgangspunkt, alle östlichen römischen Provinzen als Ort der Schreckensherrschaft, und den Osten als seine Eroberung; Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66) einen belagerten Berg, auf den sich die Gerechten geflüchtet haben. In der Auslegung zu 2Thess 2,4 muss auch immer eine Lösung dafür gefunden werden, dass der Tempel gar nicht mehr existierte. Man schloss daraus entweder, er werde wieder errichtet (so nach SWETE, Theodor, S. 51f, Anm., Irenäus, Hippolyt, Kyrill Jer., Pelagius), oder (seit Ephrem und den Antiochenern), es müsse die Kirche darunter zu verstehen sein. Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem S. 194): *templum Dei... videlicet in Ecclesiam Dei*; Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, 3f, Hom. 3,1, S. 769) „nicht bloß ... zu Jerusalem, sondern in die Kirchen allüberall"; Theodor (SWETE, Theodor, S. 51) *in Dei templis* statt *templo*; Theodoret (ebd. S. 52) *ναὸν δὲ θεοῦ τὰς ἐκκλησίας καλεῖ*; Hieronymus (ebd. S. 52) *in ecclesia... verius arbitramur... in domibus orationum*. – Die galiläischen Orte der Geburt bzw. des Aufwachsens des Antichrists findet sich bereits bei Hippolyt und dann wieder in PsMeth; vgl. ALEXANDER, Traditions, S. 195f; bei PsMeth auch seine Herrschaft in Kapernaum, und Sitzen im Jerusalemer Tempel ebd. S. 204. – Noch anders Narsai, der die traditionelle Auslegung ebenfalls unerwähnt lässt, und den Tempel, in welchen Satan und die Dämonen (!) eindringen, einmal zwar unkommentiert zitiert (BL Or. 9396, fol. 171b), ein zweites Mal aber auf den menschlichen Körper des Antichrists bezieht (ebd. fol. 168a)!

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

auf einen historisch inspirierten Ort hin. Wenn das so ist, braucht es auch im ersten Fall nicht so zu sein. Warum wird der Name also benutzt? Es gibt eine motivgeschichtliche und eine ganz praktische Erklärung. Letztere besteht darin, dass galiläische Dorfnamen und eine ethnische Bezeichnung wie „Dan" im Mesopotamien des 7. Jh.s bedeutungslos sind und deshalb der einzige aktuelle politische Landesname jener Region benutzt wird[342]. Vom Motiv her kann gesagt werden, dass Palästina als das Land der Juden gilt, wie Šuḇḥālmārans Kontext zeigt[343] – es handelt sich also um eine Fortsetzung des Motivs der jüdischen Abstammung. Warum unser Autor Palästina dann als Ort der Auferstehung annimmt, sagt er selbst[344]. Ist dann der Namensgebrauch also ausschließlich motivgeschichtlich zu erklären? Auch das befriedigt nicht, denn in der Verwendung eines solchen Namens zeigt sich ein Bedürfnis der Konkretisierung, und ein Zeitzeuge des Jahres 614 kann kaum das Wort „Palästina" benutzt haben, ohne an konkrete Ereignisse zu denken. Die Belegstellen können nicht als Beweise für eine Datierung des Textes um 614 verwendet werden, aber man darf Assoziationen an die Eroberung Jerusalems annehmen, wenn man den Text aus anderen Gründen in diese Zeit datiert. Abgesehen davon handelt es sich bei dieser Thematik nicht um eine zentrale; die historisch konkreteste Angabe ist die des *drāšā* des Elia (s. o. 5.3 b).

Vor allem aber sind die Angaben zur Mutterschaft bei Šuḇḥālmāran breit entfaltet, wie schon angedeutet wurde. Zur Mutter des Antichrists gab es vorher, wie es aussieht, nur höchst vereinzelte Belege, so bei Ps-Hippolyt (Ende 4. Jh.), sowie eine vorsichtige Überlegung bei Narsai: Hier wird aber jeweils an die echte oder vorgebliche *Jungfräulichkeit* dieser Mutter gedacht[345]. Von einer geschändeten Jungfrau wird später VisDan, von einer illegitimen Liebe Ps-Ephrem sprechen (also Weiterentwicklungen des Motivs?)[346]. Šuḇḥālmāran kann hier selbst mitgestaltet haben, wenn er der Jungfrau (*bṭūlṯā*, auch: „unverheiratete Frau") ein krasses Antonym beigefügt, die Prostituierte. Allerdings gibt er selbst als Quelle die

342 Das sind die römischen Provinzen Palästina I für Jerusalem und Palästina II für Galiläa.

343 LANE, kṯāḇā, S. 171: Der Antichrist „ist ein Spross der Juden. Von diesen steigt er auf,... die rings um Jerusalem zerstreut sind und im Land Palästina".

344 LANE, kṯāḇā, S. 185: „Wie ich meine, wird der Hauptort im Land Palästina der Ort des Ringens unseres Herrn sein".

345 Die beiden Belege geben außerdem unterschiedliche Gedankengänge wieder, die sich wiederum von Šuḇḥālmāran unterscheiden. Ps-Hippolyt, *De consummatione mundi* (BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 373f): „Le diable apparaîtra sur terre d'une femme immonde et sera mis au monde par une vierge, de manière surnoise... il naîtra d'une vierge sous la forme d'un ésprit" (vergleichbar evtl. die Daniel-Diegese des 9. Jh.s, wo der Teufel als Geist durch einen Fisch in jene Jungfrau eindringt, den diese verspeist: ebd. Anm. 8). Narsai (BL Or. 9396, fol. 166a): „Ohne Beischlaf bildete [Gott] [Christus] im Mutterleib, um die Menschheit zu retten, und womöglich verbreitet auch der Betrüger [Satan] so etwas über jenen [Antichrist]." Narsai erkennt also diese Jungfräulichkeit nicht an, wie es viel später auch Adso nicht tun wird (s. BOUSSET, Antichrist, S. 92).

346 Zu VisDan KALEMKIAR, Vision, S. 41; zu PsEphr BOUSSET, Antichrist, S. 92 (Ephr I,192 D: *Danitica matre nascetur patre Latino, qui clam nec amore legitimo quasi lubricus anguis ad ejus feminae concubitum prorepet*).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

„Offenbarungen“ (*gelyūnē*) mit Namen der Apostel an, deren Authentizität er hinterfragt, wie wir sahen, und die wohl außerhalb seiner Schultheologie standen. Er qualifiziert jene Mutter als „Hure“ – die große Hure bedeutet aber nach der Tradition ursprünglich Babylon (nach Apk 17,1.9 wiederum eine Chiffre für Rom[347]). Hippolyt hatte die „Tochter Babylon“ dargestellt, welche mit den Königen Unzucht treibt und zaubert (letzteres auch nach Jes 47), und sich immer auf ApkJoh bezogen[348]. Doch ApkJoh kennt Babylon nicht als Tochter, sondern (Apk 17,5) als „Mutter der Hurerei“, ferner „Behausung der Teufel“ (18,2)[349], die ebenfalls zaubert (18,23). Das ist aufschlussreich: Šuḇḥālmārans Mutter des Antichrists zeigt also eine gewisse Nähe zur „Mutter der Hurerei“ der ApkJoh, obwohl ApkJoh keine Mutter des *Antichrists* kennt. Die drei materialen Angaben aus ApkJoh zu dieser Frau (Hure, Zauberei, Behausung von Dämonen) sind eingefügt in Anwendung der bekannten epistemologischen Methode, Antichristologie aus der Christologie (und Mariologie) abzuleiten. Das schließt nicht aus, dass eine externe Quelle eingeflossen ist (egal ob ApkJoh oder eine andere). Auf jeden Fall scheint Šuḇḥālmāran das Motiv mit dem christologischen Gegenmotiv selbstständig zusammenzubringen, denn *unmittelbar* nach seinem Bezug auf die *gelyūnē*, die unter anderem von der Mutter des Antichrists sprechen, benennt er die Methode, allgemein und *via negativa* ausgedrückt:

> „Ich sage jedenfalls, dass man genauso, wie man nicht verstehen und bereden kann, was die ungeheueren Wohltaten unseres Herrn betrifft, dass man dies auch nicht bei den übermäßigen neuen Bosheiten kann, die er um sich schleudert, wenn er uns offenbar wird“.[350]

Neu für die schultheologische Diskussion ist nun die Anschauung, wonach der Dämon bzw. Teufel in die Mutter eindringt, so dass der Antichrist gezeugt wird, und gleichzeitig die Frau selbst zum Werkzeug Satans wird und Wunder vollbringt, sowie Gräueltaten wie das Fressen von Kindern oder Gräberfledderung. Hier wird

347 Vgl. SATAKE, Offenbarung, S. 350 zu den sieben Hügeln, die Babylon mit Rom identifizieren.

348 Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian), Kap. 34 (Tochter Babylon), 35 (ihre Hurerei und Zauberei) und 36 (ihr Gericht nach Apk 17). So auch TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 14f): „Surget de solio sui splendoris filia Babylonis“.

349 Man wird wohl sagen können, dass Šuḇḥālmārans „Burg (oder Schloss: *bīrṯā*) von Dämonen“ dem *κατοικητήριον* (syr. *maʿmrā*) *δαιμονίων καὶ φυλακή* (*nṭūrṯā*) *παντός πνεύματος ακαθάρτου* in Apk 18,2 entspricht, obwohl abweichende Vokabeln verwendet werden. Nicht die Vokabel, sondern die Verbindung zur hurenden Mutter ist hier hervorstechend. Näher bei Šuḇḥālmārans *bīrṯā* steht das *sāḥartā* (Burg, Schloss) aus Jes 13,22, welches mit Vers 21 als Vorbild für Apk 18,2 gelten darf. Während aber die Formulierung aus Jes die *Wüstung* Babels betont, wo nur noch Geister und wilde Tiere wohnen, las man später Apk 18,2 in dem Sinne, dass die Stadt an sich Behausung von Geistern und Untugenden sei (so DE GROOTE, Oecumenius, S. 226 zur Stelle). Vgl. noch Narsais „Behausung (*ʿumrā*) von Geistern“ (BL Or. 9396, fol. 171b), was hier aber den Antichrist meint, nicht seine Mutter.

350 LANE, kṯāḇā, S. 171.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sicher unspezifische Polemik transportiert[351], so wie denn auch Legenden über verhasste Kaiser kursierten, wonach diese, die oft selbst als Antichristen tituliert wurden, durch Dämonen gezeugt worden seien[352]. Wenn demnach die Idee von einer dämonischen Zeugung nicht neu ist, so wird sie neu für den Versuch in Dienst genommen, die Geburt des Antichrists der Geburt Christi gegenüberzustellen. Und es wird deutlich, dass Šuḇḥālmāran darin eine der Aussagen der *gelyūnē* sieht, die er systematisch einbinden möchte.

Wenn nun trotz aller Differenzen die Johannesapokalypse als die schriftliche Quelle angesehen werden kann, die diesem ganzen Gedankengang am nächsten steht, so sind auch noch andere zeitgenössische und spätere Quellen zu beachten, die ähnlich phantasievoll die Mutter des Antichrists einbeziehen. Das ist zum einen der jüdische Sefer Serubbabel (um 630) mit dem darauf aufbauenden Schrifttum[353]. In dieser Apokalypse ist die Mutter des Armilus (scil. des Antichrists) eine römische Statue aus Stein, welche ihr Kind vom Satan empfängt[354]. Hier bestehen wohl andere Gründe als bei Šuḇḥālmāran, zu diesem Motiv zu gelangen. Wichtig ist aber, dass dieser Text fast wie Apk 17,5 die Mutter mit den Übeltätern der Völker huren lässt[355]. Zum anderen kennen auch der syrische Melkit Johannes von Damaskus[356] und der griechische Text *Daniel kai estai*[357] (beide 8. Jh.) die Mutter

351 Immerhin bringt Ephrem in seiner Auslegung zu apokalyptischen Bedrängnis (vgl. Lk 21,23) das Beispiel von Frauen, die ihre Kinder essen (McCarthy, Diatessaron, S. 277).

352 Rubin, Zeitalter, S. 209 zu den „Antichristen“, und S. 204 mit der Legende von der Zeugung des Justinian durch einen Dämonen, sowie weiteren vergleichbaren Legenden in Hellenismus, wovon eine auch Chosrau I. betrifft. Vgl. noch ebd. S. 216 zur Hexerei der Kaiserin Theodora.

353 S. Greisiger, Armilos, S. 213 (Sefer Serubbabel; dazu vgl. Wheeler, Imagining); auch z. B. das siebte Zeichen der *Otot ham-Mašīaḥ* (Zeichen des Messias), Jellinek, Bet ha-Midrasch, S. 58–63.

354 Eine jüdische Karikatur der Muttergottes Maria? Beachte aber auch, dass bei Ps-Basilius der jungfräuliche Asket als Statue Gottes (*ἄγαλμα θεοῦ*) bezeichnet wird: „Abgewandt von den Vergnügungen des Körpers – unbeweglich wie auf einem steinernen Sockel – richtet sie… die Blicke ihrer Betrachter durch ihren Anblick als ‚Bild der Keuschheit'… zur Göttlichkeit“ (Burgsmüller, Askeseschrift, S. 168). Also eine jüdische Verzerrung des Jungfräulichkeitsideals zur Hurerei als dem „wahren Gesicht“ des Christentums, oder eine Verspottung des monastischen Ideals der Hochzeit der Braut Christi? Schließlich ist vielleicht das Standbild zu berücksichtigen, welches nach Apk 18,2 vom Tier zum Reden gebracht wird.

355 Greisiger, Armilos, S. 209f: Im Sefer Serubbabel ist Satan der „Vater“ (ebd. Anm. 29); in der Tefillat R. Šimʿōn b. Yōḥai und den Ōtōt ha-Mašīaḥ sind es die Übeltäter der Völker (ebd. Anm. 30); der Zeugungsakt findet in Rom statt (ebd. Anm. 31). Nach Apk 18,3 sind es zwar nicht die Übeltäter, aber die Könige der Völker, die mit ihr huren. – Ubierna, Recherches, S. 3, weist darauf hin, dass die jüdische Mutter des Messias Menahem ben Ammiel, wie sie Sefer Serubbabel zeichnet, wegen ihres Namens „Hephçiba“ nach Jes 62,4 mit der Stadt Jerusalem zu identifizieren ist. Das weist nicht nur darauf hin, dass nach einem Gegenstück zur christlichen Gottesmutter gesucht wurde, sondern auch, dass „Mutter“ und „Stadt“ zusammengedacht wurden, also wieder wie die „Hure Babylon“ und „Mutter des Antichrists“ Anfang des 7. Jh. zusammengedacht wurden.

356 Steinhofer, Johannes, 4.27: „Erzeugt also wird er, wie gesagt, aus Hurerei und in der Verborgenheit aufgezogen“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

des Antichrists als Hure[358]. All diese Texte einschließlich unseres Endzeitbuchs hängen kaum voneinander ab. Wir besitzen aber nun einige Hinweise dafür, dass sich zu Beginn des 7. Jh.s eine Deutung von Apk 17,5 auf eine hurende Mutter des Antichrists über regionale und religiöse Grenzen hinaus verbreitete. Dass Satan zugehöriger zeugender Vater des Antichrists sei, gehört in denselben Kontext, da, wie wir sahen, im schultheologischen Kontext diese Zeugung keine Rolle spielt[359]. Šuḇḥālmāran wird also von seiner Umgebung zu seinen Gedanken angeregt worden sein[360]. Wenn das so ist, kann als Beleg auch noch ApkPetr herangezogen werden, deren Fassung aus arabischer Zeit (wo ApkJoh klar vorausgesetzt ist) noch insofern Šuḇḥālmāran nahe stehen dürfte, als ApkPetr die „Chosraus" Kinder jener Hure nennt[361].

e) Zur Identifizierbarkeit

Wen meint Šuḇḥālmāran mit dieser so vielschichtigen Figur des Antichrists? Es wurde deutlich, dass diese Fülle der Motive als ein Gebilde der Tradition anzusehen ist. Somit ist es unmöglich, dass eine zeitgenössische Figur hierzu die Vorlage abgab. Bleibt der Antichrist demnach eine mythologische Gestalt oder eine als rein zukünftig zu denkende konkrete Person? Aber er trägt auch Züge von realen Antagonisten: Es käme dafür der Šāhānšāh Chosrau II. in Frage, welcher in „Palästina" operierte und welcher mit Christen so kooperierte, dass die Konfessionen durchaus „egalisiert" wurden (s. o. 4.3. c). Es käme auch etwa der theologische Gegner Ḥnānā in Frage, der, die „Schismen" verwischend, mit dem Neuchalzedo-

357 Ediert durch ANAFASIJ VASSILIEV, zit. nach ALEXANDER, Tradition, S. 195 Anm. 11; zur Einordnung des Textes ins 8. Jh. s. ebd. S. 77–95).

358 Dass das Motiv auch ganz im Westen lebendig war, zeigt z. B. der Franke Adso von Montier-en-Der (10. Jh.), welcher den Zeugungsvorgang des Antichrists am bislang genausten und theologisch korrektesten beschreibt: Er wird in zwischenmenschlicher Hurerei gezeugt, *diabolo cooperante* – eben anders als bei Christus, dessen Zeugung durch Gott geschieht (LEPPIN, Antichrist, S. 129).

359 Der Gedanke an die Vaterschaft Satans ist schon länger virulent. RUBIN, Zeitalter, S. 204, referiert Prokops Legende der Zeugung Justinians durch einen Dämonen, und vergleicht sie mit anderen solchen Legenden des Hellenismus und sogar einer über Chosrau I. Dass der Antichrist bereits seit Hippolyt in der Tradition „Sohn" des Teufels ist, wurde oben (S. 288 Anm. 251) schon ausgeführt.

360 Es wäre sogar denkbar, dass solche Versuche schon länger bekannt waren, aber bei anderen Schultheologen unterdrückt wurden, weil sie als theologisch bedenklich empfunden wurden. Es wäre auch denkbar, dass entsprechende Polemiken über die jeweilige religiöse und konfessionelle Gegenseite sich gegenseitig bedingten und verbreiteten zur Zeit um und nach 614, wo mit der persischen Eroberung Jerusalems alle Volksgruppen aufeinander stießen.

361 In der frühen Fassung von ApkPetr (DIETERICH, Nekyia) fehlt die „Hure", in der arabischen (MINGANA, Apokalypse, S. 147) ist sie eindeutig die große Hure aus ApkJoh, die mit den Königen Unzucht treibt. Sie wird hier *gleichzeitig* zur Mutter der „children of the wolf, the Chosraus, the Pharaohs, the giants and the tyrants" welche quasi Antichristen im Plural sind, wie es typisch ist für ApkPetr. Mit den Wolfskindern sind die Araber gemeint, was auf ein spätes Datum des Zuwachses dieses Motivs hinweist; vor dem 6. Jh. mit seinen „Chosraus" kann es auf keinen Fall gewesen sein.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

nismus sympathisierte (s. o. 4.4 a), oder schließlich der Hofarzt Gabriel, welcher ein Martyrium verursachte (zu Georg s. o. 2. c). Oder trägt der Antichrist Züge von Situationen statt Personen? Hier wäre etwa an die Praxis der Interkommunion als eine Form der „Aufhebung des Schismas" zu denken, eine Praxis, die dann auch Marūṯā als Führungskraft der Gegenpartei in einem Kloster der Hauptstadt als unerträglich abschaffte (s. o. 4.4 b); oder es käme eine Form des Mönchtums in Betracht, für welches die Sakramente überhaupt als verzichtbar gelten (s. o. 4.4 e); oder schließlich allgemein eine Erfahrung von „Aufsässigkeit" (s. hierzu und zur ganzen Thematik oben Kap. 5.3 a).

Unter welcher denkerischen Voraussetzung geschehen solche Identifikationen? Es ist gut möglich, dass Šuḇḥālmāran in der Lage ist, eine historische Figur als *typos* für den Antichrist anzusehen[362], so wie bereits Chrysostomos Nero als bloßes „Abbild des Antichrists" verstehen konnte[363], oder wie Theodoret in Antiochus Epiphanes ein Abbild des „Urtyps Antichrist" sah[364]. Ein anderes Denkmodell wäre es, wie das Orakel von Baalbek und übrigens auch Origenes verschiedene Erscheinungsformen *eines* Antichrists zu denken[365], oder wie die spätere Petrusapokalypse überhaupt mehrere Antichriste[366], wie ja auch das Evangelium selbst von den *ψευδόχριστοι* spricht. Das Modell eines *πρόδρομος* des Antichrists verwendet Antiochos Monachos mit Blick auf den Miaphysiten Athanasios, der sich auf den Patriarchenstuhl Antiochias gesetzt habe, also in Anwendung der Thron-Topologie des Antichrists[367]. Schließlich könnte an schlichte Polemik gedacht werden, in der Art, wie Prokop in der Lage war, einzelne *topoi* auf Kaiser Justinian zu übertragen, oder auch wie Heiligenviten bedenkenlos Kaiser als Antichristen beschimpfen[368].

362 Vgl. unten in Kap. 9.4 d) die Schlussfolgerung.

363 „Denn dieser [Nero] gab sich als Gott aus": LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 3f, Hom. 3,1, S. 778.

364 MIGNE, Theodoret in Danielem, Sp. 1524: *Ταῦτα περὶ Ἀντιόχου τοῦ Ἐπιφανοῦς εἰρηκὼς, μεταβαίνει λοιπὸν ἀπὸ τῆς εἰκόνος ἐπὶ τὸ ἀρχέτυπον· ἀρχέτυπον δὲ τοῦ Ἀντιόχου ὁ ἀντίχριστος, καὶ τοῦ Ἀντιχρίστου εἰκὼν ὁ Ἀντίοχος.*

365 ALEXANDER, Oracle, S. 113–16, verbindet die drei oder vier letzten Herrscherfiguren zu einem Antichrist mit „changed shape"; darunter der König Olibos, mindestens ein König des Ostens, und ein König von Heliopolis. Vgl. dazu Origenes (in Mt. ser. 47; zit. bei RUBIN, Zeitalter, S. 449): *Generaliter enim unus est Antichristus, species autem illius est multae.*

366 MINGANA, Peter, passim.

367 LANGE, Mia Energeia, S. 557–59, bringt die Aussage aus Antiochos' 130. Homilie von Anfang des 7. Jh.s mit dem Angebot des Heraklios an den Nichtchalzedonenser Athanasios Gammala zusammen, dass dieser unter Zustimmung zur Unionsformel der zwei Naturen Christi, die durch dessen eine Energie geeint seien, melkitischer Patriarch von Antiochia werden könne – was dann als verwirklicht anzusehen wäre. Dies ist für uns nicht nachprüfbar; interessant ist jedenfalls die *πρόδρομος*–Vorstellung mit Bezug auf ein historisches Ereignis.

368 RUBIN, Zeitalter, S. 207-09, 442–50. Diese Art der Verunglimpfung eines Kaisers setzt aber auch eine christlich überhöhte Königsideologie voraus, auf die sie reagiert (ausdrücklich RUBIN, a. a. O. S. 224). Vgl. etwa zur „Epiphanie" im byzantinischen Herrscherbild KANTOROWICZ, Anatole tou Despotou; zum Helios-Vergleich KARAYANNOPOULOS, Konstantin. So etwas gab es natürlich in Persien nicht. Gegen Justinian schrieb nach Selbstaussage immerhin noch Bāḇai, wir wissen jedoch nicht, in welchem Stil (CHEDIATH, Christology, S. 30). Zur byzantinischen Hagiographie vgl. die Belege bei RUBIN, a. a. O., S. 209.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Doch bleibt derlei bei Šuḇḥālmāran unausgesprochen. Es dürfte nur klar sein, dass er den Antichrist schlechthin noch nicht ausfindig gemacht hat, weil dessen Merkmale eben auf keine der genannten Personen vollständig zutreffen. Und weil der Antichrist eine *bestimmte* Gestalt ist, die z. B. in einer konkreten Dreijahresfrist wirksam ist und von Elia überwunden wird, kann man auch nicht davon ausgehen, dass unser Autor die Person des Antichrists ganz auflösen und nur noch dessen Merkmale in der historischen Gegenwart verorten will. Somit wäre wohl die Typologie das am besten geeignete Denkmodell, und das nahe liegende für einen Schüler der antiochenischen Exegese, falls ein Vertreter der Kirche des Ostens je einen Menschen als Antichrist denunziert haben sollte. Doch das tut Šuḇḥālmāran nicht; er beschränkt sich darauf zu sagen, dass „in dieser Zeit des Aufständischen die große Aufsässigkeit, die in ihm ist, offenbar wird“[369]. So können wir letztlich nur allgemein sagen, dass er in seinen Antichrist seine aktuell empfundenen Probleme einfließen lässt, oder noch allgemeiner, dass er in dieser Figur eine Ausdrucksmöglichkeit für seine pessimistische Grundstimmung findet. Umgekehrt wird die Figur dazu genutzt, Erlebtes indirekt zu werten: als widergöttlich, aber auch als begrenzt. Und auch dazu eignet sich eine mythische Gestalt: um Kritik auszusprechen, ohne Personen beim Namen zu nennen.

8.5 Präliminaria der Eschatologie

Wenn es in den letzten beiden Abschnitten um Personen ging, und anschließend auf die konkreten „Abläufe“ der Endzeit zu kommen ist, soll hier in einem Zwischenschritt Raum sein, einige konzeptionelle Fragen zu behandeln, die mit Zeit und Raum zu tun haben. Dazu gehören chronologische Angaben bzw. deren Fehlen (a) sowie die *termini technici* des *κατέχον* (b), des „Augenzwinkerns“ (c) und des *ἐντὸς ὑμῶν* (d).

a) Verzicht auf chronologische Spekulation

Die Auslegungstraditionen zu den Apokalypsen von Daniel bis ApkJoh führt zu bestimmten chronologischen Denkweisen, die sich teils widersprechen, teils auch kompatibel sind. Es gab seit Daniel das so genannte 4-Reiche-Schema mit der besonderen Frage nach der Rolle Roms[370]. Dies führte unter Verwendung von

369 LANE, kṯāḇā, S. 197.

370 Hier geht es um die im Danielbuch mehrfach symbolisierten vier „Weltreiche“, zu denen es zwei Auslegungstraditionen gibt (SCHWARTE, Apokalyptik, S. 267): die Reihe Babylon-Persien-Makedonien-Rom nach Irenäus, Hippolyt (ebd. S. 266f: obwohl Rom das Christentum noch verfolgt; vgl. das negative Bild in ApkJoh. Rom ist gleichzeitig *katechon* und mündet schließlich in die Herrschaft des Antichrists), Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 269) und auch Theodoret (zum Verhältnis von Theodoret und Theodor s. Bădiliță, Métamorphoses, S. 469f); andererseits die Reihe Babylon-Persien-Medien-Makedonien nach Porphyrios (polemisierend), Ephrem, Theodor und Kosmas sowie der modernen Auslegung. Kosmas folgt in anderer Hinsicht aber doch auch Aphrahat und Theodoret, indem er Rom eine eschatologische Rolle zuweist (PODSKALSKY, Reichseschatologie, S. 17). Zuerst sieht Eusebios von Caesarea in der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ezechiel im 7. Jh. auch zu diversen Völkerschemata[371]. Ferner gab es Zeitalterschemata[372] und Endzeitberechnungen[373]. Deren Grundidee, erstmals überliefert im Barnabasbrief, nach der die Welt entsprechend der sechs Schöpfungstage 6.000 Jahre dauern müsse, war lange Zeit die normale Denkweise[374]. Daraus folgt auch die Annahme eines siebten Millenniums der Friedenszeit, doch ein Chiliasmus, der ein irdisches Friedensreich und spekulative Berechnungen dieses Reichs propagierte, stieß unter Schultheologen auf Kritik[375]. Und das ganze Modell wurde,

konstantinischen Wende die Erfüllung der Weltreichprophetie, was zu einer ganzen „Reichseschatologie" der byzantinischen Geschichtsschreibung führt (ebd. S. 19–52; auch in der Weltchronistik, ebd. S. 57ff).

371 Beispielhaft PsMeth. und PsEphr, die einerseits von den Völkerschilderungen aus der Alexanderlegende (und auch den Ezechielprophetien) geprägt sind, aber eben auch vom 4-Reiche-Schema, sodass z. B. PsEphr die aktuellen Perser mit den biblischen Assyrern gleichsetzt. Die arabische ApkPetr trägt immer neue symbolische Völker-Abfolgen ein, was den ursprünglichen Sinn, nämlich die Geschichte zu ordnen, ziemlich konterkariert.

372 Als Übersicht zu den jüdischen Ursprüngen (mit Belegen) vgl. SCHREINER, Eschatologie, S. 35ff: Die ersten Belege der 2-Äonen-Vorstellung und der Welt-Periodisierung finden sich u. A. im 4. Esra-, im äthiopischen Henoch, und im syrischen Baruchbuch; die vier Weltreiche sowie die Jahrwocheneinteilung bereits bei Daniel. Christliche Fortsetzungen entstehen nach 87 n. Chr., z. B. in ApkJoh, oder in den Ps-Clementinen mit einer 2-Reiche-Vorstellung. Besonders ausgeprägt das 9-Generationen-Modell des Orakels von Baalbek (ALEXANDER, Oracle, S. 23–29) mit Vorläufer z. B. in ApkEl (WEINEL, Apokalypsen, S. 164) und anderen dem Alten Testament zugeordnete Pseudepigraphien. Zum Millennienschema s. u.

373 Erste Spekulationen zu einem aktuellen Weltendetermin gab es bereits in den jüdischen Apokalypsen in Sib VIII und der EpAp (DALEY, Eschatologie, S. 88).

374 Die Weltwochenidee kennt der Barnabasbrief (DALEY, Eschatologie, S. 91, aber mit einer Weltdauer von 6000 Jahren und einer neuen Welt erst am „8. Tag" *nach* dem Millennium, dem „7. Tag" der Schöpfung), und, einflussreich, Hippolyt, der das Ende der 6000 Jahre zuerst auf 500 n. Chr. vorausberechnet, worauf der „Sabbat" folge (ebd. S. 114f; vgl. GRÖNE, [Ps]Tatian S. 41f; Hippolyt, §19ff mit der Deutung Roms als viertes Reich). Genauso Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 65) und ähnlich die Paraleipomena Jeremiou (KRAFT, Paraleipomena, Kap. 9,7–20): 477 (oder in der „kürzeren" Version: 377) Jahre nach Jesu Auferstehung, d. h. ca. 507 (407) n. Chr. Ein Weltende um 500 n. Chr. implizieren auch ApkTh und EvNik (DALEY, Eschatologie, S. 185). Diese Berechnung war in Persien sowohl bei Bardaisan als auch bei Aphrahat bekannt, wie der Araberbischof Georgios im 8. Jh. berichtet (BRUNS, Aphrahat II, Anhang, S. 589f). Vorauszusetzen ist jeweils ein Auslaufen der ersten 5500 Jahre mit der Auferstehung Christi, so etwa bei Julius Africanus (3. Jh.), aber kritisiert bereits bei Eusebios (vgl. ADLER, Eusebius, S. 154f).

375 Hieronymus gibt in seinem Danielkommentar zu Dan 9,24 die Berechnungen verschiedener Autoren an (Sextus Julius Africanus, Eusebios von Pamphylien, Clemens Alex. und Origenes), die vom babylonischen Exil bis zu Christus oder zur zweiten Zerstörung des Tempels zählen. Weiter in die Zukunft geht Hippolyt, indem er je eine halbe Jahrwoche der beiden Zeugen und des Antichrists voraussagt, und insbesondere Apollinaris, der nach Hieronymus eine „gefährliche" Position einnehme, indem er Aussagen in die Zukunft verlege. Nach Hieronymus (zu Jes 66,29) übernahm Apollinaris die Idee von Africanus; nach Epiphanius war Apollinaris kein Chiliast (alles nach DALEY, Eschatologie, S. 148). Chiliasmus im strengen Sinn erwartet nach ApkJoh 20,1–9 (genauso etwa ApkPaul 21–22) ein tausendjähriges irdisches Friedensreich Christi unter Beteiligung der Erwählten, das mit einem letzten vergeblichen Aufstand Satans und dem Weltgericht endet. Die Kritik des Hieronymus und des Greg. Naz.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

weil das Ende der 6.000 Jahre vielfach auf das Jahr 500 bezogen worden war, nach diesem Zeitpunkt für die meisten obsolet. PETER BRUNS zeigt für die Syrer, wie Ephrem, Narsai und der frühe Jakob von Sarūḡ die Berechnung noch selbstverständlich verwenden, aber der späte Jakob und Stephan Sudaili notgedrungen zu einer metaphorischen Deutung übergehen[376]. Bāḇai fühlt sich allerdings noch dem 6. Jahrtausend zugehörig[377]; Šuḇḥālmāran verwendet die Zahl nicht.

Abstrakterer Natur waren Überlegungen zu den zwei so genannten Katastasen[378]. Šuḇḥālmāran reißt die Vorstellung Theodors von zwei Katastasen[379]

---

richtet sich auch gegen die Ausrufung solcher irdischer Millennien, die dann nicht unbedingt auf 1000 Jahre berechnet sein müssen, z. B. wo das Kommen des Antichrists in die Jahre 483–490 verlegt wird (DALEY, Eschatologie, S. 148). Chiliasmus ist wohl kennzeichnend insbesondere für den Gnostiker Kerinth (nach Irenäus; vgl. DALEY, ebd. S. 97 Anm. 43), aber auch Papias (nach Irenäus; ebd. S. 98 Anm. 45). Tertullian unterscheidet daraufhin zwischen Millennium und Himmelreich (ebd. S. 112). Zu einem nichtrealisierten Chiliasmus bei Africanus und der Kritik des Eusebios vgl. ADLER, Eusebius, bes. S. 148–50. Stephan bar Sudaili (ebd. S. 221) unterscheidet, ohne Berechnungen, einen irdischen „Sabbat" von der „Zeit der Erfüllung", welche der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* gleichkommt. Theodoret gehört ebenfalls zu den Chiliasmuskritikern und lehnt sowohl die irdische Verortung als auch die zeitliche Begrenzung des Reichs Gottes ab (SCHULZE, Theodoret, Sp. 519: *Non enim secundum Cerinthi… haeresin, terrenum erit Dei… regnum, non certo tempore circumscriptum*). Narsai hat vielleicht bewusst keine Endzeitansagen (gerade nach seinen endzeitlichen Schriften MINGANA, Narsai II, S. 48 und BL Or. 9396), obwohl er bis 500 lebte. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 159) kennt die 50-Wochen-Vorstellung aus Dan 9,24, und verlegt die 50. Woche ins Eschaton, und lehnt einen Chiliasmus, wonach die Endzeit jetzt angebrochen sei, als apollinaristisch ab (ebd. S. 127). Ein neues Argument führt Oecumenius ein, wenn er sagt, die ApkJoh sei als Sammlung von Visionen und nicht als chronologische Abfolge aufzufassen (vgl. WEINREICH, Commentaries, S. xxix).

376 BRUNS, Endzeitberechnungen, bes. S. 129: „Die Lektüre von Jakobs Hexaëmeronkommentar liefert den eindeutigen Befund: die syrische Kosmologie war um das Jahr 500 in eine ernste Krise geraten und suchte Neuinterpretationen". In dem Aufsatz bietet BRUNS auch die schwer zu findenden, aber nicht geringen Belegstellen bei Aphrahat, Ephrem und Narsai außerhalb der eschatologischen Texte. Der Autor weist darauf hin, dass im 7. Jh. etwa bei PsMeth, und auch im 9. Jh. bei Īšōʿdāḏ von Merw, der Millenarismus wieder aktuell ist: man musste nun davon ausgehen, dass die Heilszeit erst im 8. Millennium verwirklicht würde. Den Belegen BRUNS' zu Narsai ist nun noch BL Or. 9396, fol. 168a, hinzuzufügen; Satan spricht hier während seiner „Kriegsvorbereitungen": „Ach, viel zu wenig sind sechstausend [Jahre], Überlegenheit zu üben". Zum Abflauen der Endzeiterwartungen nach 500 vgl. auch MEIER, Zeitalter, S. 443–80.

377 Bāḇai legt Evagrios aus (FRANKENBERG, Euagrius, S. 127): „Unter ‚heute', d. h. Freitag, versteht er diese 6te Epoche und diese Welt. In dieser 6ten Epoche kam der Herr, suchte Adams Geschlecht heim, zahlte seine Schuld, richtete es auf aus dem Staube, befreite es aus der Tyrannei und führte seinen Heilsplan an ihm aus". Bāḇai muss hier die alte Berechnung aufgegeben haben, wonach der 6. „Tag" von 500 v. bis 500 n. Chr. reicht.

378 Die Vorstellung eines zu radikalen Abbruchs am Übergang vom Diesseits ins Jenseits (z. B. der Ps-Clementinen mit den zwei Reichen des Bösen und des Guten: Hom.20,2; Rec 1,24; Epiphanius Pan 30,16,2, nach DALEY, Eschatologie, S. 87, oder die valentianisch-gnostische Unterscheidung von negativer, heilsirrelevanter materieller Welt einerseits und einzig wahrer seelischer Welt und deren Apokatastasis andererseits, ebd. S. 103ff) hat in späteren christlichen Kreisen zu genauerer Reflexion geführt, wie sich Weltbeginn, -verlauf und -ende

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

wenigstens an, wenn er von der „Erneuerung aller Dinge“ spricht[380]. Diese Denkweise findet sich ähnlich bei Bāḇai[381], und dürfte durch Narsai übermittelt worden sein, der ausführlicher über die zwei „Weltalter“ (*ʿālmē*) oder „Konstitutionen“ (*tuqqānē*) nachdenkt[382]. Mit einem „zeitlich“ gedachten Plan der Katastasen geht gewissermaßen auch ein „räumliches“ Schema einher. Ein solcher Zusammenhang wurde von Kosmas Indikopleustes explizit hergestellt[383]. Für unsere

zueinander verhalten müssen. Irenäus (ebd. S. 106f) betont deren Kontinuität auf Vollendung hin. Ähnlich Origenes (ebd. S. 123ff), der – mit der Möglichkeit der Wiederkehr der Seelen – die gesamte Welt als Wachstum hin zu Gott begreift und zur Apokatastasis *τῶν πάντων* hin, im Sinne einer Wiederherstellung des Urzustands. Zudem kann aber Origenes die Wiederkunft Christi allegorisch deuten als allmählichen innerseelischen statt äußerlich-terminierten Vorgang, und lehnt einen Chiliasmus ganz ab. Bei ihm findet sich auch noch eine Tradition, die eigentlich einer Kontinuität von jetziger zu kommender Welt eher entgegensteht, nämlich vom „Altern der Welt“ (so bereits Laktanz, der sich dabei auf Trismegistus bezieht: HARTL, Lactantius, Kap. 66); Origines deutet die Ereignisse Mt 24 auf das „Nachlassen der Kraft der Welt“: DALEY, Eschatologie, S. 123. – Zur Apokatastasis als Wiederherstellung und gleichzeitig Vollendung des ursprünglichen Zustands s. von den drei „Kappadoziern“ bes. Gregors Nyss. Auffassung (DALEY, Eschatologie, S. 153), wonach die „‚Fülle' der möglichen Wirklichkeit“ ein Ziel sei, das „sowohl der historischen Reise des Menschengeschlechts präexistiert als auch nach und nach von den Geschöpfen in der Zeit verwirklicht wird“. – Aphrahat hat keine Katastasenlehre, betont aber (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, Auferstehung der Toten, S. 235 u. 238) die Kontinuität von irdischem und himmlischem Leib, und dass es einen allgemeinen Übergang zum Himmelreich gebe, am Ende der Welt und nicht beim Tod der Einzelnen. – Jakob von Sarug kennt das Bild von der Mutterschaft (*enfantement*) der Erde, die gleichzeitig stirbt und die neue Welt gebiert, welche die Züge der Erde trägt, aber nicht mit ihr identisch ist (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 152ff).

379 Zu Theodor vgl. BRUNS, Theodor I, S. 63–69. Christus ist „Erstgeborener aller Geschöpfe, da er zuerst durch die Auferstehung der Toten erneuert und zum neuen vollkommenen Leben verwandelt worden ist. Auch erneuerte er alle Geschöpfe und führte sie zu einer neuen, erhabeneren Ordnung (*Katastase*)“. Die zweite Katastase ist also zukünftig und doch durch Christus bereits eingeleitet. Es stehen hier Unsterblichkeit, Integrität und Freiheit der Verwesung, Sünde und Versklavung der ersten Katastase gegenüber (vgl. auch DALEY, Eschatologie, S. 175f).

380 LANE, kṯāḇā, S. 185. – Šuḇḥālmāran äußert sich nicht, ob „Erneuerung“ die Wiederherstellung eines Urzustands oder (historisch wahrscheinlicher) die Vervollkommnung des Jetztzustands meint. Für letzteres spricht vielleicht seine Verwendung des Wortes „Vollendung“ (*šullāmā*) für das Ende, welches aber fast austauschbar ist mit dem allgemeineren Wort dafür, „das Letzte“ (*ḥarṯā*) (*passim*).

381 Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, bes. S. 55–57, 73–75, 204f, 217, 221) kommt in seiner Evagriosinterpretation zu der Auffassung, es gebe eine einmalige (nicht wiederholte, wie er Origenes vorwirft) Erneuerung, in welcher das Vergängliche (Grobstoffliche, *aḇyūṯōn*) aus der ersten „Katastase“ (so FRANKENBERG für *tuqqānā*) entfernt wird, das Unveränderliche (der geistliche Leib) daraus aber unverändert beibehalten wird und somit Kontinuität gewahrt ist, so dass es überhaupt zu einem gerechten Gericht kommen kann. Hier ist offensichtlich mehr das Individuum denn Welt und Zeit als ganze im Blick.

382 Auf den Zusammenhang mit Theodor weist GIGNOUX, Doctrine, S. 323 und 325–33, mit Bezug zu den Arbeiten von R. DEVREESSE, Essai, und T. JANSMA, Étude. Wichtig sind Narsais Homilien 34 und 52.

383 UTHEMANN, Kosmas, S. 501f: „Kosmas hat Narsai's Ansätze zu einem realistischen Verständnis der zwei Katastasen als im Beginn geschaffene Räume des Kosmos so ausgebaut, dass das

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zwecke soll der räumliche Aspekt, der bei Narsai und in unserem Text mit „unten“ und „oben“ bezeichnet ist, weiter unten betrachtet werden (8.7 b). Ähnlich wie Narsai ist auch diese Wendung des Endzeitbuchs: „An jenem Tag nun, an welchem die Welt Frieden gefunden hat von Erschütterung und Unruhe...“[384]. Interessant ist für Šuḇḥālmāran also nur das Wesen der Abläufe, nicht ihre theoretische Grundlegung oder gar ihre Datierung. Sie helfen ihm immerhin, das Auftreten des Bösen nur als Übergang anzusehen, bis das Gute sich endlich durchsetzt.

In seinem Schweigen zu chronologischen Spekulationen folgt Šuḇḥālmāran sicher auch einer bestimmten exegetischen Tradition: Anders als bei den Apokalyptikern wurden alte „Prophezeiungen“ vom Ende – zum Beispiel nach Dan 9,24 – in manchen Theologenkreisen nicht mehr auf die Zukunft, sondern auf zurückliegende „erfüllte“ Dinge wie die bereits erfolgte Zerstörung Jerusalems bezogen. Zu diesen Theologen gehören Aphrahat, Ephrem, und grundsätzlich die Denker der antiochenischen Schule, obwohl Johannes Chrysostomos und Theodoret dazu übergehen, einzelnes auch wieder auf die Zukunft hin zu deuten[385].

---

biblische Weltbild der Christlichen Topographie entstand“. Ziel des Kosmas war, ein sphärisches Weltbild zu Gunsten eines „biblischen“ zu widerlegen. UTHEMANN spricht hier, anders als die Herausgeberin der „Christlichen Topographie“ WOLSKA-CONUS, von der Gundschrift des Kosmas. Zu den zwei Welten als „Wohnungen“ bei Narsai s. GIGNOUX, Homélies de la Création, S. 444.

384 LANE, kṯāḇā, S. 187; vgl. MINGANA, Narsai II, S. 7 und 14, „Eine Wohnung und eine [andere] Wohnung schuf der Schöpfer von Anbeginn, damit die eine, wenn sie ermüdete, ihre Plage ausruhen konnte in der [anderen], die bleibt“. Zum „Altern der Welt“ u. a. bei Laktanz und Origenes s. o. Anm. 378.

385 Aphrahat kennt Jahresberechnungen und kann seine Zeit apokalyptisch interpretieren (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 2, S. 98); auch wegen seiner eigenen Verfolgungssituation (Bd. II, Dem. 21, S. 497), die aber nicht anders „endzeitlich“ sei als bereits die Verfolgung des „Erzmärtyrers“ Christus (ebd. S. 475). Insgesamt hält er die Endzeit der Apokalyptik mit Christus und den Aposteln für längst erfüllt (ebd. Dem. 19, S. 457): „begreife, dass die Wochen zu Ende sind, Erscheinungen und Propheten aufgehört haben und das Reich Juda entrissen wurde“, und er verzichtet ausdrücklich auf weitere Vorhersagen (Bd. I, Dem. V, S. 176f und 178): „Bis hierher kommen die Worte“. Von Ephrem haben wir keine Zeitperiodisierung (immerhin aber den Begriff des Ruhe-Sabbaths am Ende): MCCARTHY, Diatessaron, S. 277, zu „Betet: nicht im Winter oder Sabbat“ und Hebr 4,9 „Der Sabbat Gottes währt bis jetzt“). Er hält wie Aphrahat die apokalyptischen Ansagen (gerade Mt 24,15) für längst erfüllt (MCCARTHY, Diatessaron, S. 276): Das Zeichen der Zerstörung Jerusalems wird auf römische Entweihung des Allerheiligsten gedeutet nach Dan 9,27 (ebenso LELOIR, Ephrem arm., S. 187; vgl. ebd. S. 183ff, wonach auch ein Pseudomessias Theudas bereits zu Jesu Zeit aufgetaucht sei, also dem „Ende“: *in illis annis quidem surrexerat Theudas et socii eius, quos vocavit (Dominus) latrones... Et isti manifestabant se non esse Christos: ...Arguebat eos superbia ambitionis quae erat in eis, et mendacium hypocrisis quod componebant... Se esse magnum aliquem dixit Theudas*). Teilweise argumentiert genauso Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,4–6, Hom. 75): „Krieg“ bezieht er auf die jüdischen Kriege, „die kurz nachher ausbrechen sollten“, „Ende“ auf das Ende Jerusalems, „Gräuel“ auf das römische Standbild im Tempel (ebd. zu Mt 24,14f) oder auch das römische Heer (ebd. Hom.76 zu Mt 24,16–18). Aber mit den Pseudomessiassen sei dann die Endzeit gemeint (ebd. zu Vv 23–27). Īšō῾dāḏ meint einmal (GIBSON, Commentaries, S. 90f), „kein Stein auf dem anderen“ und „Gräuel“ sei auf die Römerzeit bezogen; dazu (ebd. S. 92) sogar die „Verkürzung der Tage“, aber dann wieder (ebd. S. 93), „kein Stein auf dem

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wenn sich eine Stelle im Endzeitbuch, die die „Gräuel“ des Antichrists behandelt, auf Mt 24,15 beziehen sollte, würde dies direkt auf die Kenntnis der Auslegung als *erfüllte* Prophezeiung hinweisen[386].

Wichtig wird für Šuḇḥālmāran nur eine einzige Zahl, nämlich im Hinweis, dass das Wirken des Antichrists auf drei Jahre begrenzt sei. Wichtig für ihn deshalb, weil nach Mt 24,22 ohne die rettende Verkürzung der Tage niemand bestehen könne. Begrenzung und Verkürzung werden hier in eins gesehen. Woher stammt die Zahl von drei Jahren? Sie könnte einerseits Teil des oben (Kap. 6.2) analysierten „pseudoclementinischen“ Fragments sein[387]. Doch das Fragment trägt apokalyptisierende Elemente, während eine Dreijahresfrist ganz unapokalyptisch ist[388]. Daher ist es wahrscheinlicher, dass unser Autor als Antwort auf die Frage „Wie lange noch?“, die das Fragment stellt, die Zahl selbst eingetragen hat. Denn von Anfang an gibt die apokalyptische Tradition die dreieinhalb Jahre[389] als Dauer

---

anderen“ sei vermischt auf Römer- u. Endzeit zu beziehen. Oecumenius (WEINREICH, Commentaries, S. xxxviiif) bezieht Aussagen der ApkJoh auf Ereignisse des 1. Jh.s. Erst Andreas von Caesarea kehrt zur Auslegung auf zukünftige Dinge hin zurück (ebd.). – Dass sich bei den Syrern letztlich Porphyrios mit seiner Auslegungskritik zu Daniel durchsetzt, zeigt PODSKALSKY, Reichseschatologie, S. 14–19.

386 Das Zitat bei LANE, kṯāḇā, S. 172: „Und alle bösen Dinge und Gräuel, die durch unseren Herrn und seine Herolde abgestorben waren, werden durch ihn und seine Diener wieder belebt und herrschen dann bei Geistern und Menschen vor“. Vgl. Mt 24,15 (Šuḇḥālmāran lässt den Vers sonst aus) „Wenn ihr nun sehen werdet das Gräuelbild der Verwüstung (*βδέλυγμα ἐρημώσεως*) stehen an der heiligen Stätte, wovon gesagt ist durch den Propheten Daniel“ (Daniel 9,27 und 11,31: hebr. Pl. *šqwṣym mšmm*; Pšiṭṭā aber Sg.: *ṭanpūṯā ḏa-ḥḇālūṯā*). Wenn Šuḇḥālmāran dies meint, zeigt er, dass die Prophezeiung zunächst in der Entweihung des Tempels erledigt sei, aber in der Endzeit „wieder belebt“ werde. Gegen diese Annahme spricht aber, dass der Begriff des „Absterbens“ biblisch (Röm 6,4–6, 1Petr 2,24, Kol 2,20) auf Sünde und Laster anzuwenden ist.

387 Das Fragment fragt „Wie lange noch?“; wir wissen nicht, ob das rhetorisch gemeint ist oder ursprünglich eine Frist angegeben wurde. Es werden im Folgenden Argumente für die letztere Möglichkeit angegeben.

388 Die Dreijahresfrist erinnert an die Dürre Elias (1Kön 18,1: drei Jahre ohne Regen und Tau) und unabhängig davon an die Zeit des Gräuels im Tempel unter Antiochus Epiphanes, die nach 1Makk 1,54 und 4,52 mit drei Jahren zu errechnen ist (167 – 164 v. Chr.). So wie aber letztere Jahre in Dan 7,25 mit 3½ an eine „halbe Jahrwoche“ angeglichen sind, wurde auch die Dürre Elias im Urchristentum auf 3½ erhöht (Lk 4,25 und Jak 5,17). Das zeigt, wie ungewöhnlich Šuḇḥālmārans Dreijahresfrist im biblischen Vergleich ist. Das Neue Testament vermischt die Zahlen auch als Tagesangaben: Jona 2,1 hat 3 Tage, auf Jona im Fischbauch bezogen; Mt 12,39f dasselbe auf Jesu Tod bezogen; Apk 11,9.11 dagegen 3½ Tage, auf den Tod der beiden Zeugen bezogen (ebenso ApkEl: SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 259).

389 Quelle der Tradition ist Dan 7,25 mit 1+2+½ „Zeiten“, in Summe eine halbe Jahrwoche. Danach Apk 11,3 (1260 Tage); 13,11 (42 Monate; ApkJoh gibt sich hier selbst diesen Zeitrahmen für das Auftreten des Antichrists und der beiden Zeugen: SATAKE, Offenbarung, S. 261) und der Kommentar des Oecumenius dazu (DE GROOTE, Oecumenius, S. 187), die jüdische *Aggadat ham-Mašīaḥ* (JELLINEK, Bet ha-Midrasch III, S. 141–43), und noch das späte OrBaal (ALEXANDER, Oracle, S. 29; allerdings zunächst auf den König von Heliopolis bezogen, während dessen Herrschaft dann auch der Antichrist/„ruler of perdition“ auftritt), sowie VisDan (KALEMKIAR, Vision, S. 41).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

endzeitlichen Unheils an, wobei auch sie diese Zahl mit der „Verkürzung der Tage“ nach Mt 24,22 zusammenbringen kann[390]. Es ist auch gut denkbar, dass das Fragment diese Zahl beinhaltete, denn es spielt auch auf die „Not der Heiligen des Höchsten“ an, welche eben in Dan 7,25 mit dreieinhalb Jahren angegeben ist[391]. Dagegen berichtet Īšōʿdāḏ von Merw (9. Jh.), dass schon die Schule von Nisibis drei Jahre als Wirkungszeit des Antichrists angesehen habe, und zwar ausdrücklich abgeleitet als Pendant zur Dauer des irdischen Wirkens Christi[392]. Die Analogiemethode in der Antichristologie kam schon mehrfach zur Sprache (s. o. 8.4 a, b und d) und wird hier erneut angewandt. Allerdings ist diese Dreizahl dennoch kaum ohne die dreieinhalb Jahre der Apokalyptik verständlich, nicht nur wegen der ähnlichen Größe, sondern weil gewissermaßen erst die Apokalyptik eine Frist des Antichrists überhaupt berechnet hat. Auch die „Verkürzung der Tage“ wurde ursprünglich nicht beziffert[393]; eine Verknüpfung von Mt 24,22 mit der Dauer von

390 In ApkEl (2. Jh.?) beweint der Antichrist noch ganz allgemein seine zu kurze Zeit, um deren Befristung der christliche aus Dan 11,35 („damit viele bewährt… werden für die Zeit des Endes; denn es geht ja um eine befristete Zeit“) und aus Mt 24,22 („Wenn diese Tage nicht verkürzt würden“) weiß: „meine Jahre sind zu Monaten geworden, meine Tage sind verflogen wie Staub“ (SCHRAGE, Elia-Apokalypse, S. 166). OrBaal finden wir dasselbe (ALEXANDER, Oracle, S. 28) aus kosmischer Sicht: Jahre werden zu Monaten, diese zu Wochen, diese zu Tagen, diese zu Stunden). Erst die apokr. ApkJoh fügt Dreierfristen ein (zit. WEINEL, Apokalyptik, S. 150): „Ich will die drei Jahre wie drei Monate machen und die drei Monate wie drei Tage und die drei Tage wie drei Stunden und die drei Stunden wie drei Augenblicke, wie Daniel gesagt hat… und dann will ich Henoch und Elia senden, ihn an den Pranger zu stellen; sie werden ihn als Lügner und Irreführer brandmarken, und er wird sie töten am Altar“. Apokr. ApkJoh bezieht sich hier ganz offensichtlich auf die 3½-Jahresfrist, die sie in anderem Zusammenhang auch nennt: Es ist hier die Zeit der Steuerfreiheit, welche ein „gerechter König“ befiehlt (SCHRAGE, a. a. O. S. 250), ähnlich wie OrBaal (ALEXANDER, a. a. O. S. 29). Damit manifestiert sich ein Missverständnis von Verkürzung als „Schrumpfen“ statt „Befristung“ am stärksten bei apokr. ApkJoh. Auf die neue Zahl 3 kommt er wohl aus bloßen Einfachheitsgründen; es wäre wesentlich umständlicher ausgefallen wäre, achtmal die 3½ wiederzugeben. – Gegen jenes Missverständnis richtet sich Ephrem (LELOIR, Ephrem arm., S. 188) mit dem Hinweis, dass nicht die Tage kürzer werden, sondern die Dauer der Leiden kurz gehalten werde: „Non mensura dierum abbreviatur…“. Aus dem ganzen Sachverhalt dürfte die relative Chronologie der genannten Texte sicherer geworden sein.

391 Ein anderer Hinweis darauf könnte die Wendung sein, dass der Tyrann in „dieser“ Frist seine unreine Begierde (*regṯā msayyaḇṯā*) ganz ausführe – ein einmaliger Ausdruck im ganzen Buch; der Begriff „Unreinheit“ erscheint zum *aḇīḏā* nur noch IX,9. Wenn also diese Wendung nicht von Šuḇḥālmāran ist, müsste vorher schon eine Zahl zu finden gewesen sein.

392 Von Christi Taufe bis zu seiner Passion: GIBSON, Commentaries, S. 93.

393 Zunächst Mt 24,22 selbst; danach auch z. B. Ephrem (MCCARTHY, Diatessaron, S. 278 zu Mk 13,20, auf die Auserwählten bezogen), ferner Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,19–21, Hom. 76: auf den jüdischen Krieg bezogen, bei dessen Andauern alle Juden umgekommen wären, aber auch die Auserwählten, die Leidensgenossen waren, „damit nämlich die Juden nicht behaupten könnten, dieses Verderben sei wegen des Evangeliums … über sie hereingebrochen“), sowie PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 92). Dass die „Verkürzung der Tage“ von vorneherein mit 3½ Jahren beziffert sei, glaubte wegen seiner These vom Antichristmythos WILHELM BOUSSETT, Antichrist, S. 144: „Bei der Verkürzung der Tage muss es sich doch um eine bestimmte Zeitfrist handeln. In der Parallelüberlieferung wird diese

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dreieinhalb (!) Jahren findet sich dann bei Kyrill von Jerusalem und bei Theodoret[394]. Das heißt, dass sich die Schule von Nisibis hier gegenüber Antiochia eigenständig entwickelt hat. Wenn nun also die Dreizahl von apokalyptischer Zahlenspekulation angeregt ist, handelt es sich gleichzeitig um eine Abgrenzung von derselben. Die Befristung der schlimmen Zeit muss als Hauptgrund gelten, dass Šuḇḥālmāran das Fragment überhaupt zitiert (s. o. 6.2). Es geht ihm nicht um Zahlen, sondern er nutzt die Zahl, die seine Schule ihm vorgibt, um die Begrenzung der Not darzustellen.

Auch zur Dauer des Wirkens Elias wurden im Übrigen Spekulationen angestellt; dem geht Šuḇḥālmāran ausdrücklich nicht nach, obwohl auch hier die Schule von Nisibis einen Vorschlag macht[395].

Gänzlich will er, wie gesagt, zu einem Termin des Weltendes schweigen. Dieses Schweigen ergibt sich nicht nur aus den genannten Problemen, die nach 500 bei der Weltalterberechnung entstanden, oder aus einer historisierenden Auslegung des Danielbuchs. Das Schweigen ergibt sich auch ausdrücklich aus dem knappen, letztlich biblischen Hinweis auf die Unmöglichkeit dieser Spekulation: „Über den Tag des Herrn aber weiß niemand Bescheid“[396]. Die weiteren Überlegungen der Tradition zu der Frage, warum hier Jesus keine Auskunft gab, fehlen wiederum. Wenn Šuḇḥālmāran Mt 24,36 verschweigt, wonach selbst Jesus den Tag nicht kennt, ist das der allgemeinen Überzeugung seiner Zeit geschuldet, nämlich dass der Sohn Gottes als solcher den Tag kennen *muss* und deshalb andere Gründe für sein Schweigen gefunden werden müssen[397]. Die noch weiter gehende und

---

angegeben. Es ist die Zeit der 3½ Jahre, der Herrschaft des Antichrists, um die es sich hier handelt“. Hier sind die Ausleger differenzierter geworden; man kann von der „Verkürzung der Tage als einem eigenständigen „Trostmotiv“ sprechen (SCHNACKENBURG, Matthäusevangelium II, S. 235 zu Vv 21f: vgl. das Motiv auch in äthHen 80,2; syrBar 20,1; 4Esr 6,26).

394 Kyrill Jer.: HÄUSER, Cyrill, S. 269 u. 271f (sicher in der Tradition der Hippolytschen Danielauslegung); Theodoret: MIGNE, Theodoret in Danielem, Sp. 1539f.

395 Īšōʿdāḏ berichtet, dass manche 40 Tage in Erwägung zogen (GIBSON, Commentaries, S. 93). Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, S. 181): „Aber wie viel Zeit ihm vergeht bei dem Streit gegen den Verdorbenen und bei der Unterweisung an die Massen, das ist nicht bekannt“.

396 LANE, kṯāḇā, 183. Es wird aber (ebd.) die Tageszeit aus den Gleichnissen Jesu abgeleitet: „in einer der Nachtstunden“.

397 Unter Auslassung der Aussage Jesu aus Mt 24,36 spricht Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, 171) vom „festgesetzten Ende ..., das unser Herr allein weiß“. Mit Ephrem und Chrysostomos dürfte er stillschweigend davon ausgehen, dass Jesus den Termin nicht äußern *wollte*: so meint Ephrem (MCCARTHY, Diatessaron, S. 278f): Die Stunde bleibt unbekannt, damit jeder das Kommen in seinem eigenen Leben erwarte und wachsam bleibe (dazu tritt noch das Argument der Undeutbarkeit der Zeichen: „since they have come and gone in a constant flux and yet they remain always”); vgl. Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,32–51, Hom. 77: „Durch seine Worte ... legt er den Jüngern Schweigen auf‘), Theodor (SWETE, S. 32f zu 1Thess 5,1f: *bene illis scribit ut non requirant... quoniam invertum est tempus adventus dominici*, und zu 1Thess 5,3: dies richte sich gegen den Wahn, dass solches nie geschehen könnte, *sed subito illis instabit iudex, sicut et dolores praegnantibus, ita ut nec possibile sit eos evadere poenam... et ut ostendat quoniam praefinitum est a Deo tempus consummationis*), Narsai (MCLEOD, Narsai V, S. 164f „It is not yours to know the time of the consummation of the ages... Your task is this: to complete the mystery of preaching“; BL Or. 9396, fol. 173b „Nur einer ist es, der den Tag kennt, an dem

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

konträre Frage nach den christologischen Voraussetzungen für das Wissen oder Nichtwissen Christi kann hier übergangen werden[398]. Wahrscheinlich ist aber die schwierige Auslegungssituation der Grund, dass Šuḇḥālmāran den Matthäusvers weglässt. Mit dem „niemand" lässt er es (absichtlich?) für den Leser offen, ob Jesus darin mit eingeschlossen ist oder nicht.

b) *κατέχον*: Was noch aufhält

Nach 2Thess 2,7 muss das, was den Satan noch „hält", entfernt werden, bevor das Ende kommen kann. Dieses sogenannte *κατέχον* (das Zurückhaltende) wurde oft zu definieren gesucht. Für Šuḇḥālmāran ist es „Vorsorge, Führung, Zügelung durch das göttliche Erbarmen, welches bis zum festgesetzten Ende bleibt"[399]. Das steht im Widerspruch zu zwei älteren westlichen Auslegungstypen, die als *κατέχον* entweder das römische Reich oder den Heiligen Geist am Werk sehen[400]. Dafür geht es mit den Positionen von Theodor von Mopsuestia, und besonders Theodoret und Narsai, gut zusammen, die jeweils schlicht Gottes Begrenzung, Befehl oder Grenzziehung einsetzen, welche bislang Satan mehr gehalten hat als es ihn am Ende halten wird[401] – eine Erklärung, die durch ihre Einfachheit besticht. Dass

---

sie zu hören ist: jener, in welchem der geheime Wille verborgen ist, durch den alles offenbar wird. Er und der Verborgene wissen das Datum des Tags seiner Offenbarung, und wann er will, macht er seine Macht sichtbar und beweist sie."), Īšōʿdāḏ (GIBSON, Commentaries, S. 94f: Will oder kann der Vater dem Sohn die Stunde nicht offenbaren? Für uns wäre es jedenfalls eine ungehörige Frage), und auch Jakob Sar. (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 112f „Il s'est fait lui-même ignorant… pour qu'ils ne s'obstinent plus à l'interroger…"). – Einer anderen Tradition folgt Kyrill Jer., der das Nichtwissen Jesu ebenfalls verschweigt und meint, die Frage nach der Stunde sei nicht wegen des Zeitpunkts wichtig, sondern um die Zeichen deuten zu können und damit dem Antichrist nicht in die Falle zu gehen (HÄUSER, Cyrill, S. 263f).

398 Zur Diskussion um das Nichtwissen Christi unter den Miaphysiten des 6. Jh.s und seiner Vorgeschichte („Agnoetenstreit") s. GRILLMEIER, Jesus der Christus II/2, S. 379–400.

399 LANE, kṯāḇā, 171.

400 Nach SWETE, Theodor, S. 52–54 zu 2Thess 2,6 ist „Rom" die traditionelle Auslegung seit Tertullian, res. carn. 24. So auch Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 6–9, Hom. 3,1., S. 777): Die These, dass die „Gnade des Hl. Geistes" gemeint sei, sei abzulehnen, weil Paulus es dann gesagt hätte. Er habe verschweigen müssen, dass er die römische Herrschaft gemeint habe: „Hätte der Apostel gesagt: Eine kleine Weile, und die römische Herrschaft wird verschwinden, so hätte man ihn als heillosen Hochverräther sammt allen Gläubigen als seinen Anhängern und Mithelfern getödtet". – Den Hl. Geist sieht Severianus am Werk (laut Oecumenius: SWETE, Theodor, S. 52–54 zu 2Thess 2,6). Ephrem leitet quasi schon über zu der Ansicht, die Theodor vertreten sollte (MECHITARISTAE, Ephrem zu 2Thess 2, S. 195) *qui nunc tenet* ist erst Zeit des Tempels, dann des Apostolats, bzw. der *doctrina*. Vgl. auch SCHWARTE, Apokalyptik, S. 268.

401 SWETE, Theodor, S. 52–54 zu 2Thess 2,6 (!): Ausgehend davon, dass der Teufel schon immer so handeln wollte (scil. wie der Antichrist), und Gott es ist, der ihn davon abhielt, und *tempus statuit consummationis saeculi istius, secundum quam videri concedit eum*, ist für Theodor das (!) *κατέχον* die göttliche Begrenzung (*τοῦ θεοῦ τὸν ὅρον*). „Geist" lehnt Theodor als Deutung ab, da die Geistgaben schon nach der apostolischen Zeit ausblieben, ohne dass der Antichrist erschienen wäre. Theodoret folgt Theodors Auslegung und präzisiert (ebd.): „a limit of time fixed by the Divine decree". Narsai (BL Or. 9396, fol. 164b) nennt den göttlichen Wink und

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

damit Gott keineswegs seine Befehlsgewalt aufgibt, sondern einfach der ist, der die Zeiten festsetzt, betont Šuḇḥālmāran in seiner Einfügung zum Zitat aus 2Thess[402].

c) „In einem Augenzwinkern“: Zeitverständnis

Šuḇḥālmāran äußert wie alle anderen Autoren nach Paulus (1Kor 15,52) den Gedanken, dass sich das, was am Ende geschieht, in einem „Augenzwinkern“ (*rṗāṗ ʿaynā*, Luther: „Augenblick“) und beim Erschallen der Posaune abspielt. Das Augenzwinkern ist zweimal genannt, und bezeichnet werden damit drei Ereignisse (Auferstehung, Verwandlung, Erneuerung aller Dinge; die ersten beiden nach Paulus):

> „das Leben wird in ein Neues verwandelt. Dies nennt Paulus das [Erschallen des] letzten Horns, und es geschieht in einem Augenzwinkern... wie [gesagt ist]: Die in Christus verstorbenen werden zuerst auferstehen, und danach alle, in die eine lebendige Seele eingehaucht ist... Denn wie ein Augenzwinkern ist die Dauer der heiligen Auferstehung und Verwandlung (nach 1Kor 15,52)... Genauso werden auch Henoch und Elia mit der Gesamtheit verwandelt. Und auch die heiligen Engel erlangen die Vollendung ohne Einschränkung... Und das ist eine volle Erneuerung aller Dinge“[403].

Von Interesse ist die Frage, ob diese und weitere Ereignisse des Jüngsten Tages damit nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich identifiziert werden. Wenn ja, würde das bedeuten, dass eine gewisse Abstraktion von den konkreten Vorstellungen vorliegt. Die Möglichkeit, dass die konkreten Vorstellungen, die man sich von den Abläufen macht, in Wahrheit für einen einzigen umfassenden Vorgang stehen, legt Narsai nahe, welcher von einer Abschaffung der Zeit sprechen kann, und an einer ausdifferenzierten „Reihenfolge“ des Erzählens nur

---

Befehl für den „Grenzzaun“ (ebenso Hom. 34: GIGNOUX, Doctrines, S. 349). – SWETE, Theodor, S. 53, meint, dass die Deutung Theodors sich aus dem Grund nicht durchgesetzt habe, dass 2Thess 2,7 ein Subjekt im *mask.* aufweist („der zurückhält“, „der aus der Mitte genommen wird“). Dem könnte man entgegenhalten, dass im syrischen Wortlaut der Pšiṭṭa der Unterschied *mask./neutr.* nicht deutlich wird. Allerdings ist klar, dass Theodor eben *nicht* „den Zurückhaltenden“ im Blick hat – das würde implizieren, dass Gott hinweg genommen wird – sondern den Befehl Gottes, und dass auch dieser nicht wirklich weggenommen wird, sondern dass er sozusagen durch einen weniger einschränkenden Befehl ersetzt wird. So konnte sich die These im syrischsprachigen Raum, gegen SWETES Kenntnis, leicht halten. – BĂDILIȚĂ, Métamorphoses, S. 472, empfindet Theodorets zweifache Auslegung der Stelle als in sich widersprüchlich, denn außer der genannten Variante nennt dieser auch „le pouvoir de la superstition“ als *κατέχον*, wobei hier der Mensch statt des Antichrists „gehalten“ werde. Wahrscheinlich lässt sich aber der Widerspruch auflösen. Der Antichrist kann sich jedenfalls erst entfalten, nachdem die „Idolatrie“ aufgelöst ist (was also auch erst von Gott gestattet werden muss). Im Hintergrund steht das (nicht originelle!) Konzept, wonach Satan von Anfang an den Plan hat, am Ende die Religionen aufzulösen, um selbst angebetet zu werden: S. o. 8.4 (d).

402 LANE, kṯāḇā, S. 170f zu 2Thess 2,7.8a.3b.

403 LANE, kṯāḇā, 184f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

aus darstellerischen Gründen festhält („Erzählung“)[404]. Darstellerische Variationen zwischen Zusammenfassung und Ausdifferenzierung ein und desselben Vorgangs weist auch die Schule von Nisibis auf: Īšōʿdāḏ von Merw berichtet, dass manche *theophoroi* statt vom einmaligen Erschallen des Horns, wie es auch Šuḇḥālmāran bietet, von einem dreimaligen Erschallen sprechen, welches einmal die Parusie, einmal das Gericht des Antichrists, und einmal die Auferstehung und Wiederherstellung bedeutet[405]. Unter dem „Augenzwinkern“ wiederum können andere Kirchenväter als weitere Ereignisse subsumieren: Parusie Christi, Auferstehung, Gericht, Neuschöpfung, Vernichtung des Todes u. a.[406].

Unter diesem Gesichtspunkt fällt die Beobachtung ins Auge, dass es bei Šuḇḥālmāran noch öfter möglich wäre, eine Gleichzeitigkeit statt einer chronologischen Abfolge zu erkennen. Doch leider bleibt es bei einer bloßen Möglichkeit; folgende Beispiele reichen für eine Schlussfolgerung nicht aus: Unser Texte kennt zwei Verwandlungen, sowohl bei der Auferstehung (IX 1,2) als auch beim Gericht (IX,7, X,1), und zweimal einen „Klang der Stimme“, die vom Herrn kommt und das Gericht vollzieht (IX,7; X,2), wozu ein dritter Klang der Stimme kommt, auf den die Engel hören und der mit der Posaune gleichgesetzt wird (IX,1). Dem Text nach müssen hier keine Widersprüche gefunden werden; auch für Chrysostomos sind beispielsweise zwei Aussonderungen hintereinander erklärlich[407]. Aber mit Blick auf die genannten unterschiedlichen Bedeutungsfüllungen des *rp̄āp ʿaynā* könnte man auch vermuten, dass Šuḇḥālmāran all das Genannte auf einen *einzigen* Klang der Stimme bezieht, etwa in der Art, dass die zur Auferstehung Gerufenen gleichzeitig gerichtet werden, indem die Stimme für die einen freundlich, für die anderen zornig erscheint. Die Identifikation von Auferstehung

404 Narsai formuliert einen Wandel in radikaler Kürze am Ende der Zeit mit Abschaffung der Zeit, was dann jedes Denken in Abläufen unsinnig macht (MINGANA, Narsai II, S. 1): „Behände beendet jene Welt die zeitliche Welt, und es gibt keinen Verzug zwischen der einen und der anderen, auch *nicht ein Zwinkern*“. Und er unterscheidet davon (ebd. S. 2) eine „Ordnung“ oder Reihenfolge, die nur der Darstellung geschuldet ist „nach Art ihrer Erzählung“. Wie Narsai auch Jakob Sar. (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 130): „la roue des temps s'arrêtera... il y aura, pour toujours, un seul jour au lieu de la suite des jours“.

405 So berichtet Īšōʿdāḏ von Merw: GIBSON, Commentaries, S. 98. Hier auch die Identifizierung des Horns mit der Stimme Christi nach Mt 25,6, eine Identifizierung, die Šuḇḥālmāran u. a. mit Hilfe von Jes 11,4 (der Stab seiner Stimme lässt die Erde erzittern) vollzieht: LANE, kṯāḇā, S. 184.

406 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,31, Hom. 76,4): Ankunft Christi, Auferstehung, sowie (ebd. zu Mt 24,28–29, Hom. 76): die Umgestaltung der ganzen Schöpfung. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 221): „eine Erneuerung... für alle vernünftigen Körper und (ebd. S. 471) auch der Engel, sowie die Bestrafung der Dämonen, die Auferstehung der Gerechten, und danach die der Gottlosen; dann die Vernichtung des Todes. PsEphr (EURINGER, Ephräm, Rede 1.): Gericht, individuelle und kosmische Verwandlung, Weltenbrand; oder (BECK, Ephrem Sermones III, S. 89) die Rettung durch den Erzengel Michael und der Sieg über den Feind.

407 BAUR, Chrysostomos, zu Mt 25,31–26,1, Hom. 79,5: „Vorerst sondert und scheidet er sie nur örtlich; dann enthüllt er aber auch die Gesinnung der einzelnen“. Letzteres ist es, was nach Šuḇḥālmāran (IX,7) Christus im Moment der Aussonderung sichtbar macht; ersteres ist die Aussonderung nach Mt 25,31, welche in unserem Text fehlt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

und Gericht ist jedenfalls von Joh 5,29 her möglich[408]. Insbesondere wieder bei Narsai wird beides quasi in eins gesehen: „Wie aus dem Schlaf stehen dort Gute und Böse auf, und sie wundern sich und staunen über die Schnelligkeit jener Trennung“[409]. Schließlich benutzt Šuḇḥālmāran zweimal die Wendung *meḥḏā* (mit einem Mal); die Beurteilung des Sachverhalts hängt nicht zuletzt von ihrer Übersetzung ab: In ihr kann sowohl eine diachrone Bedeutung („und plötzlich“) gesehen werden als auch eine synchrone („mit demselben Mal“).

Doch der Text bietet keine Ausführungen zum Zeitbegriff Šuḇḥālmārans. Immerhin fällt die Auferstehung der einen mit der Verwandlung der anderen so zusammen, dass sie einander dabei nicht zusehen können, was in der Grundlage dazu, der Paulusstelle 1Kor 15,51f, offen geblieben war. Dagegen kann bei den älteren Theologen das Spektrum des Zeitverständnisses des „Augenzwinkerns“ von einem „sehr schnell hintereinander“ bis zu einem „gleichzeitig“ bei Narsai reichen, wobei bereits Theodor als auch Narsai eventuell beide Möglichkeiten formulieren[410]. Zu bedenken ist allerdings, dass der syrische Begriff des Augenzwinkerns (*rpāp ʿaynā*), wörtlich genommen, ungenau bleiben muss: Man schließt die Augen für Sekundenbruchteile, aber wenn man sie wieder öffnet, ist bereits alles geschehen. Die Bedeutungen „sehr schnell“ und „gleichzeitig“ liegen nahe zusammen. Šuḇḥālmāran reflektiert jedenfalls nicht wie Narsai, was es bedeutet, wenn Zeit zu Ende geht[411], und kommt an dieser Stelle auch nicht zu einem abstrakten Verständnis der Ereignisse.

---

408 Joh 5,28f: „Es kommt die Stunde, in der alle, die in den Gräbern sind, seine Stimme hören werden, und werden hervorgehen, die Gutes getan haben, zur Auferstehung des Lebens, die aber Böses getan haben, zur Auferstehung des Gerichts“. Dazu vgl. PsClem (R 1,24 nach DALEY, Eschatologie, S. 87: der Tag der Auferstehung ist der Tag des Gerichts), oder Theodor zu Joh 5,28f (VOSTÉ, Theodor II, S. 85: *omnes, qui in monumentis sunt, audient vocem eius et egredientur, et fiet divisio inter eos, unoquoque recipiente mercedem prout meretur*), und dazu auch Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27). Zum älteren Ausgangspunkt für den Gedanken, Dan 12,2f, vgl. SCHREINER, Eschatologie, S. 37.

409 MINGANA, Narsai II, S. 14.

410 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,31, Hom. 76,4): „urplötzlich“, sowie (ebd., zu Mt 24,28–29, Hom. 76) „fast gleichzeitig“. Bāḇai liest aus Evagrios (FRANKENBERG, Euagrius, S. 221) eine fünffache Abfolge von Dingen heraus, wonach „alles in dem einen Augenblicke“ stattfinde; er bietet direkt dazu das allgemeine Theodor-Zitat: „So erklärt es auch der selige Theodorus: in jenem flüchtigen Augenblick wird alles stattfinden.“ Dagegen haben wir von Theodor selbst anscheinend die Auslegung, der „Augenblick“ weise auf die Geschwindigkeit (nur?) der Auferstehung hin (SWETE, Theodor 27 zu 1Thess 4,16f): *velocitatem resurrectionis ostendit* als *in momento, in ictu oculi, in novissima tuba*. Narsai formuliert eine Abschaffung der Zeit (s. o.), kennt aber an anderer Stelle (MINGANA, Narsai II, S. 5) ein „geschwind wird alles erneuert und alles verwandelt“; vgl. die „extrème rapidité“ in seiner 18. Homilie (GIGNOUX, Doctrine, S. 329).

411 Allerdings kennt er die Unveränderlichkeit der Empfindungen, das Fehlen neuer Ereignisse: s. u. 8.7. zur Höllendarstellung.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

d) *ἐντὸς ὑμῖν*: Wie das Reich Gottes gegenwärtig ist

Anders ist es bei der räumlichen Vorstellung. Jesu Rede, dass das Reich Gottes nach Lk 17,21 „in euch" sei (*ἐντὸς ὑμῖν*), führt Šuḇḥālmāran auf eigenwillige Weise weiter, indem er sagt, das Reich (und auch die Hölle) sei „in unseren Taten"[412]. Auf seine Vorstellung von Hölle und Himmel ist an anderer Stelle einzugehen; aber um zu zeigen, dass ein Grad der Abstrahierung vorliegt, darf die Auslegung des Lukaszitats und ihre Tradition hierher vorgezogen werden.

ILARIA RAMELLI belegt ausführlich, dass die meisten Kirchenväter das *ἐντὸς* als ein „inwendig" auffassen[413] – das *Diatessaron* hatte sogar „in euren Herzen" übersetzt[414]. In einen Gegensatz zu der verinnerlichten Deutung treten aber insbesondere Ephrem und Theodor, welchen es darum geht, dass der Satz gewissermaßen in erfüllter Eschatologie auf die erste Ankunft Christi hinweist[415]. Das passt zu dem bereits dargestellten Bemühen beider Ausleger (s. o. a), Prophezeiungen aus apokalyptischem Kontext auf innergeschichtliche Ereignisse des 1. Jh.s zu beziehen – rückblickend aus ihrer Sicht. Dies vorausgesetzt, ist aber zu beachten, dass Ephrem die Ankunft Christi auch „im Herzen" geschehen lassen kann[416]. In

412 LANE, kṯāḇā, 193: *l-ġaw menan* (entsprechend dem *l-ġaw men-ḵōn* der Pšiṭṭā). Eingeführt ist der Ausdruck nur, um daraus ein Konzept von „Hölle" (s. u. S. 374) abzuleiten: „So, wie das Himmelreich in uns ist, das heißt in unseren Taten, so ist entsprechend auch die Hölle in uns, in den schlechten Taten, die wir tun".

413 In ihrem Aufsatz „Luke 17:21", der eine große Fülle von Belegstellen aus der Umwelt des NT und der Patristik bringt. Diejenigen, die für unsere Zwecke interessant sind, werden im Folgenden wiedergegeben. – RAMELLI will in ihrem Aufsatz zeigen, dass die verinnerlichte Vorstellung des Reichs Gottes die korrekte sei, weil sei von den Vätern so verstanden worden sei. Die moderne Exegese formuliert stattdessen „das Gottesreich ist mitten unter euch", oder versucht sonst so zu übersetzen, dass dadurch die Gegenwart des Reichs in der Gegenwart Jesu und der Jünger wieder zu finden ist. Nach WIEFEL, Lukas, S. 309 (zur Stelle, mit Literaturangaben) würde das gebräuchliche „in eurer Mitte" griechisches *ἐν μέσῳ* voraussetzen; aufgrund von Texten der Umwelt, sei „in eurem Wirkungsbereich" zu übersetzen, in einem präsentischen Sinn. – Ephrem (s. u.) kommt der Bedeutung m. E. am nächsten, wenn er betont, dass das Reich mit dem König anwesend sei.

414 MCCARTHY, Commentary, S. S. 272, §5; genauso der armenische Ephrem (LELOIR, Ephrem arm., S. 20f). Die Pšiṭṭā hat *l-ġaw men-ḵōn*, nach RAMELLI wiederum „inwendig"; allerdings lässt die Wendung m. E. offen, ob gemeint ist „in jedem einzelnen von euch" oder „in eurer Gemeinschaft".

415 Ephrem legt den Text klar auf die Situation Jesu inmitten seiner Jünger hin aus: im armenischen Kommentar (LELOIR, Ephrem arm., S. 183) wendet er hierzu Wendungen vom kommenden König (Sach 9,9) oder Hirten (Joh 12,15) an, und beschreibt dieses Kommen als *per signa et miracula fortiter*; das *‚ecce intus in corde vestro'* sei *per testimonia sua, non occulte* gegeben. Zu Theodor vgl. KAVVADAS, Rezeption, Absch. 1.: „Während die monastischen Väter den Vers auf die Immanenz der mystischen Geisterfahrung im tiefsten Inneren des Menschen hin auslegen, bezieht ihn Theodor – in Übereinstimmung mit dem modernen exegetischen Konsens – auf das Dasein Jesu Christi, des Gottesreiches in Person, unter den Jüngern/Menschen".

416 Grund dafür ist, dass Ephrem das Diatessaron benutzt, welches wie gesagt „im Herzen" formuliert; das spricht auch für die Echtheit der Stelle (LELOIR, Ephrem arm., S. 185): Das „Reich Gottes in eurem Herzen" wird auf Christus im Herzen bezogen, wo die Pharisäer ihn nicht haben wollten, als Christus in ihrer Mitte stand (ebd. S. 185).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Schule von Nisibis verbindet der Exeget Markus ebenfalls die beiden genannten Ansätze, den historischen und den spirituellen:

> „The kingdom is Jesus the Christ, and he abides with us constantly, as it is said, Know ye not that Jesus Christ dwelleth within you? And not only He dwelleth in us, but we also dwell in Him“[417].

Wenn man dann ein mystisches etwa von einem antiochenischen Verständnis unterscheiden will, ist daher Vorsicht geboten. Scharfe Differenzen herrschen eher in der Frage, ob das Himmelreich „im“ Menschen geistlich schon vollkommen da sein kann als ein Besitz, den man in sich trägt, oder ob es nur punktuell, als „Angeld“ oder in Hoffnung anwesend sein kann[418]. Ähnlich in der Frage, ob das Himmelreich in innerer Schau gesehen werden kann oder nicht. Hier handelt es sich also um frömmigkeitspraktische und geradezu kirchenpolitische Fragen, die schon behandelt wurden (4.4. c zum Messalianismus und 7.2. c zur Mystik).

Ansonsten lässt sich ein Spektrum der Deutungen zwar anzeigen, aber nicht polarisieren. Dass das Reich Gottes z. B. in der Tugend[419] „im“ Menschen angesiedelt wird, oder im Glauben[420], in der Gotteserkenntnis[421], Gottesschau[422], oder weiteren Dingen[423] – diese Formulierungen finden sich bei den Vertretern verschiedener Parteien über deren Grenzen hinweg. Die Vertreter gingen anscheinend jeweils davon aus, dass das *ἐντὸς* nicht gemeint ist wie „in einem abgesteckten Raum“, sondern eher wie „nicht an irdische, sichtbare Dinge gebunden“.

---

417 „Abou Marcus says...“, zitiert bei Īšōʿdāḏ von Merw (Gibson, Commentary I S. 190f (engl.)/Bd. III, S. *ṭs* (syr.). Šuḇḥālmāran folgt mit seiner Wendung *l-ġaw men-ḵōn* für „in euch“ seiner Schule, wie die durchgehende Verwendung bei Īšōʿdāḏ zeigt.

418 Die Meinung, die den Messalianern vorgeworfen wird, dass man das Reich bereits ganz besitzen könnte, liegt nicht *per se* vor, wenn es für Origenes (*De Principiis*, nach Daley, Eschatologie, S. 124) in manchen Herzen bereits real ist.

419 Die Tugend sprechen Origenes und Didymus der Blinde an (Ramelli, „Luke 17:21“, S. 279f). Letztlich setzt sie auch Bāḇai voraus als das Gegenteil der Leidenschaften (Frankenberg, Euagrius, S. 69): das Himmelreich ist „in euch drinnen“, wo es verdeckt ist durch Leidenschaften wie im Spiegel.

420 So Didymus der Blinde und Athanasius der Große (Ramelli, „Luke 17:21“,S. 279–82).

421 So Didymus der Blinde, spezieller Irenäus (die Erkenntnis der Gnade), oder Athanasius der Große (die Fähigkeit Gott zu sehen) (Ramelli, „Luke 17:21“,S. 279–82). Zur Gotteserkenntnis als Heilsvorstellung des Theodor Mops. s. u. 8.8 (b).

422 Dies ist natürlich pointiert mystisch. Vgl. Gregor Nyss. zur Stelle (GNO VII/2, 142, 15–22 nach Bruns, Gregor, S. 298): „damit wir belehrt würden, dass der, welcher sein Herz von jeglicher leidenschaftlichen Regung reinigt, in seiner eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur erblickt“.

423 Allen voran der Gedanke, dass Gott im Herzen herrscht, so Origenes (Ramelli, „Luke 17:21“,S. 279–82); vgl. Ephrems Auslegung (McCarthy, Diatessaron, S. 272, §5): „The Kingdom of God is in Your Heart“, weil das Reich ist, wo der König ist (im Gegensatz dazu die Pharisäer, die Christus nicht im Herzen haben, noch in ihrer Mitte: Leloir, Ephrem arm., S. 185). – Kyrill Al. deutet das inwendige Reich Gottes als die freien Entscheidungen (Ramelli, a. a. O.). Die am meisten „origenistische“ Aussage des Origenes ist es wohl, wenn er das inwendige Gottesreich als den göttlichen *λόγος* versteht (Ramelli, „Luke 17:21“, S. 279; vgl. ebd. Greg. Nyss., der es als das Bild Gottes im Menschen ansieht).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Vorausgesetzt ist auch die Dicho- oder Trichotomie des Menschen, dessen „Innerstes“, die Seele oder der Geist, als das Eigentliche des Menschseins gedacht ist[424].

Šuḇḥālmāran gehört in dieses Spektrum, er verzichtet also darauf, Lk 21,17 dem geschichtlichen Auftreten Jesu zu reservieren und kennt stattdessen die spirituelle Anwendung. Hier wiederum liegt er am nächsten bei denen, die an die Anwesenheit des Gottesreichs in der Tugend denken. Dabei sieht man auch, wie wenig Innen und Außen zu trennen sind: Während Taten natürlich etwas Äußerliches sind, sind sie doch untrennbar von der inneren Haltung, die sie hervorbringt. Šuḇḥālmārans Anliegen ist sicher nicht, von einer Übersetzung des *ἐντὸς* als „inwendig“ wegzukommen. Wie die Überlegungen zur *šyōl* zeigen werden (Kap. 8.7 b und c), kommt man gar nicht an einer verinnerlichten Deutung vorbei. Wohl aber wird man sagen können, dass die „Taten“ als eine Akzentuierung aufgefasst werden darf, die sich als Korrektiv versteht zu einer Frömmigkeit, die sich auf die Gottesschau konzentriert.

Eine unerwartete Entsprechung findet Šuḇḥālmāran hier vielleicht bei Hippolyt, dem wahrscheinlich die Aussage zugeordnet werden kann, dass das Himmelreich da sei, „wo sie sich an ihre guten Werke in der Vergangenheit erinnern werden“[425]. Doch lässt sich ein Traditionsweg zwischen den beiden Autoren nicht rekonstruieren, zumal eine direkte Verbindung ausgeschlossen werden konnte (s. o. 8.4). Die Formulierung bei Hippolyt weist auch auf die Korrelation von Diesseits und Jenseits hin, welche bei Šuḇḥālmāran eine Rolle spielt (s. u. 8.7 a und 8.8 b).

DIMITRIOS MOSCHOS macht neuerdings darauf aufmerksam, dass es unter den verschiedenen Formen des ägyptischen Mönchtums nicht nur innerlich-gnostische Antizipationen des Reiches Gottes gab, sondern auch sehr lebenspraktische Vorstellungen dieses anbrechenden Reichs: Gerade am System der pachomianischen Liebesregel kann MOSCHOS zeigen, dass die Verwirklichung einer auf der Bruderliebe begründeten Mönchsgemeinschaft vom Gründer Pachomius als eschatologischer, auf das Gottesreich bezogener Sachverhalt aufgefasst wurde. Wenn den „Taten“ des Šuḇḥālmāran das „Tun“ (*ποιεῖν*) und das „Arbeiten“ (*εργάζεσθαι*) bei Pachomius[426] entsprechen sollten, würde das bedeuten, dass der Metropolit

424 Hier sei Ephrem erwähnt, der den Übergang (die Erhebung) zum Himmelreich mit einem Übergang von Körper zu Seele und Geist zusammenbringt (BECK, Ephrem De Paradiso, 37): „Die Körper werden dort erhoben auf die Stufe der Seelen, die Seele wird erhoben auf die Stufe des Verstandes (*tarʿīṯā*), Auch der Verstand wird sich kleiden in die Ähnlichkeit mit der (göttlichen) Majestät“ (*rabbūṯā*). Vgl. MCCARTHY, Diatessaron, S. 272, §5. Das ist beachtlich, weil Ephrem Lk 17,21 zunächst gar nicht im Sinn der Verinnerlichung auslegt (s. o.).

425 Fragment „Gegen Platon. Über die Ursache des Alls“ (falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116). Von Hippolyt sind noch weitere nicht-äußerliche Auffassungen des Himmelreichs überliefert (*Elenchus* 10,34,3–5, falls authentisch; ebd. S. 116f): man werde dort „ein vertrauter Begleiter Gottes und Miterbe Christi“ sein; nicht Sklave von Leidenschaft und Krankheit“.

426 MOSCHOS, Eschatologie, S. ebd. S. 204–12, bes. mit Anm. 19. Der Autor betont (ebd. S. 140), dass unter „Eschatologie“ nicht nur Futurisches verstanden werden sollte, sondern dass das Mönchtum des 4. Jh.s eine „réalisation anticipée de l’Église eschatologique“ (Begriff von

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

von Kirkuk noch ganz andere Traditionen kannte als jene, die von Bāḇai im Evagrioskommentar diskutiert wurden (s. o. 7.2 d) oder jene, die hier genannt wurden. Allerdings würde bei einer solchen traditionsgeschichtlichen Zuordnung, anders als bei der genannten Hippolytparallele, nach wie vor unerklärt bleiben, wie sich die „Taten“ zum „Inneren“ und zu einem jenseitigen Gottesreich verhalten.

8.6 Ereignisse des Endes

Es soll hier der Versuch gemacht werden, die vielfältigen Erwartungen etwas zu systematisieren, die man sich im Laufe der Traditionsgeschichte von den Endzeitereignissen machte. Hier variieren Weltbilder, Abläufe und Details. Durch den Vergleich damit werden nicht so sehr einzelne theologische Positionen, sondern vor allem die paränetische Schwerpunktsetzung Šuḇḥālmārans erkennbar werden. Denn wie bei den grundsätzlichen Fragen zum „Ende“ ist er auch hier zurückhaltend.

a) Zuspitzung der Endzeit

Vom eigentlichen Ende, als einer radikalen Veränderung, ist die Endzeit zu unterscheiden, auch „Zeit der Trübsal“ genannt, mit ihren begleitenden, vorbereitenden und ankündigenden Ereignissen, den „Zeichen des Endes“. Auf diese soll zunächst eingegangen werden.

Šuḇḥālmāran leitet das Szenario im Wesentlichen mit Auszügen aus der Endzeitrede Jesu nach Mt 24 ein, leicht angereichert aus anderen biblischen Quellen und mit eigenen Deutungen. Da ist (II,1) die Rede von Kriegen, Erdbeben, Volksaufständen und in sich gespaltenen Reichen, und allgemein von Not, vom Erkalten der Liebe, von Hass und Verrat. Aus Lk 21 werden Seuchen und Aufruhr ergänzt. Speziell wird, wieder mit Mt 24, auf die Pseudomessiasse und Lügenpropheten eingegangen, mit dreifachem Zweck: um zu zeigen, dass sie zu der Zeit dazugehören, um vor ihnen zu warnen, und um klarzustellen, dass das eigentliche Ende anders und selbsterklärend ist: „Kein Mensch wird es nötig haben zu sagen, wo der Messias ist, denn durch meine Herrlichkeit und den Glanz meiner Engel werde ich offenbar“[427].

Dieses vorangestellte Szenario spielt im weiteren Buch fast keine Rolle mehr. Es ordnet das Nachfolgende „zeitlich“ ein und gibt diesem – als Worte aus dem Munde Jesu – zusätzliches Gewicht. Inhaltlich erhält das sich anschließende Pauluszitat wesentlich mehr Beachtung. Es gibt jedoch einen wichtigen Anknüpfungspunkt des Zitats an die Rede Jesu: Den Pseudomessiassen (*mšīḥē ḏaggālē*) dort steht hier der Verdorbene (*aḇīḏā*) des Paulus gegenüber, welcher sich die Herr-

VANDENBROUCKE) auf sich bezog. Auf diesen kurz vor Drucklegung entdeckten Zusammenhang kann hier leider nicht mehr ausreichend eingegangen werden.

427 LANE, kṯāḇā, S. 170f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

schaft Gottes anmaßen will, die nur dem Christus (*mšīḥā*) zusteht. Diese Deutung des *aḇīḏā* als des Pseudomessias nach Mt 24,24 schlechthin, unter dem Namen des Antichrists, war in der Tradition längst erfolgt[428]. Dessen Auftreten gehört also hier – wie auch das Auftreten seines Opponenten Elia – pointierter als in den Evangelien zum Szenario dazu.

Weitere Begleiterscheinungen des Endes scheinen auch in den Schilderungen von Kap. III-VI noch auf, die ebenfalls aus biblisch-apokalyptischen Zusammenhängen herkommen: Die Gräuel (*ṭanpwāṭā*), die der Verdorbene wieder belebt[429]; die Frage nach dem Ende, von den Leidenden drängend gestellt[430]; die erschütterten Naturgewalten (im Fragment zum Tyrannen)[431]. Schilderungen von Unrecht oder Gottlosigkeit können sich auf 2Thess 2 beziehen (*rāzā ḏ-ʿawlā* Geheimnis des Unrechts, *mārōḏūṯā* Aufstand/Abfall). Kap. IV,2–3 nennt als Betroffene einerseits alle Menschen, andererseits doch besonders die Aufrechten, die in die Wüste wechseln müssen (vgl. Mt 24,13.16) und die vielfach das Martyrium erleiden, und zwar durch den Antichrist:

> „Die aber, die ihm offen widerstehen und aufrecht in der Wahrheit bleiben, gehören zu den Kindern der Kirche ... Besonders aber in der Wüste und im Ödland finden sich die, die durchhalten... In der bewohnten Welt kann man nicht bewahrt werden in der Zeit des Verdorbenen... Jedoch sind es wenige, die in jener Zeit am Leben bleiben, denn in den Kriegen und Epidemien, Hungersnöten und Erdbeben wird die Mehrheit angesichts der Bosheit hinweggerafft werden... Einige von ihnen vernichtet er durch harte und öffentliche Hinrichtungen offen, mit sündigen Schlichen auf verschiedene Weise. Und andere von ihnen werden nachts durch die Machenschaften der Geister gekrönt mit dem Martyrium für die Wahrheit. Und in jener aufgewühlten Zeit geht denen zur Rechten nichts ab an den Schlägen und dem Unglück derer, die zur Linken sind“[432].

Es lässt sich beobachten, dass die geschilderten Ereignisse ihr Augenmerk kaum auf kosmische Erscheinungen legen, und auch nicht so sehr auf Naturkatastrophen, sondern vor allem auf die persönliche Verfolgung der „Aufrechten“ bis hin zum Martyrium, nachdem sie durch allgemeine Nöte sowieso schon dezimiert sind. Hier ist zwar noch einmal der Bezug zu Jesu Endzeitrede gegeben, aber es

428 So Kyrill, Theodor, Theodoret: s. o. S. 276, Anm. 197.

429 Lane, kṯāḇā, S. 172 (III,2).

430 S. o. S. 294 Anm. 282; hier klingt entweder die allgemeine Frage der Jünger nach dem Ende an (Mt 24,3; vgl. II,1) oder die Sehnsucht der Menschen nach dem Ende der Not (Apk 6,10) oder dem Tod (Apk 9,6).

431 Lane, kṯāḇā, S. 175: „Die Erde erbebt täglich unter ihm, die Gestirne verfinstern sich täglich, und der Himmel hält den Regen zurück, und die Wolken senden keinen Tau herab“. Handelnder ist hier der Tyrann. Diese Erscheinungen gehen, außer den Erdbeben, weit über Mt 24 hinaus. Nach Ez 32,7: verfinstert *Jahwe* die Sterne; nach Joel 2,10 werden Sonne und Mond finster am Tag Jahwes; nach Apk 8,12 und Mt 24,29 nur die Sonne. Das Fehlen des Taus hat nur 1Kö 17,1, was dort nicht apokalyptisch ist.

432 Lane, kṯāḇā, S. 174 „Hungersnöte“ aus Mt 24,7, oben (II,1) ausgelassen, ist hier nachgetragen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

fließen ganz andere Erfahrungen unter dem Antichrist mit ein, die auf eigene Betrachtung Šuḇḥālmārans schließen lassen dürften – zumal von den Taten des Tyrannen „gegen uns“ die Rede ist:

> „Ich glaube nicht, dass das Anwachsen von Bosheit oder von Qualen vorübergeht, denn bislang hat sich daran viel angesammelt. Aber die Dreistheit, die offenbar wird, ist [nur] eine Sache der Zeit, denn für uns Vernünftige wird seine ewige Vergeltung erkennbar sein. Während die bösen Taten von Anfang an bis jetzt über uns gebreitet wurden, und einige davon gestattet waren, andere aber verboten, so ist am Ende keiner, der ihn bindet und ihn davon abhält, nach Belieben die Dinge zu tun, die er gegen uns zu tun gedenkt“[433].

Die Taten des Tyrannen bzw. *aḇīḏā*, ebenso die Antwort des Elia darauf, nehmen im Folgenden weiten Raum ein (Kap. III bis VII); davon braucht hier nicht mehr gehandelt zu werden (s. o. 8.3. und 8.4). Ihren Abschluss finden diese Ereignisse im zweiten Kommen (*mēṭīṯā ḥrāytā*) Christi, dem Tag des Herrn (*yawmeh d-māran*).

Wie verhält sich dieses Szenario zu anderen Endzeitszenarien? Listen mit Katastrophen im sozialen, gesundheitlichen, natürlichen und kosmischen Bereich können für die gesamte Traditionsgeschichte seit der frühjüdischen und frühchristlichen Apokalyptik ähnlich zusammengestellt werden (aufgrund des Einflusses von Mt 24par), wobei jedes Werk seine besonderen Details bietet[434]. Wie bereits angemerkt, ist Šuḇḥālmāran im Vergleich dazu zurückhaltend. Im Bereich

433 LANE, kṯāḇā, S. 178.

434 Vgl. SCHREINER, Eschatologie, S. 36 zum Frühjudentum; DALEY, Eschatologie, S. 89 zum Frühchristentum. Die ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 1–11) verbindet Mt 24 mit Antichrist und Martyrien mit Details der ApkJoh wie „Frau und Drache“; so auch ApkPetr arab. (MINGANA, Peter, S. 142ff, 215ff). Das TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 7) verbindet Mt 24,2Thess 2 und 2Tim 3. Als Besonderheit: *draconum generatio ex hominibus*, womit entweder Missgeburten oder Phantasiegebilde gemeint sein müssen. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66) hat u. a.: Kriege und Bürgerkrieg; Katastrophen durch Feuer, Schwert, Erdbeben, Wasser, Seuchen, Hunger; Wasser verwandelt sich in Blut oder wird bitter. Origenes (DALEY, Eschatologie, S. 123, zu Mt 24) allegorisiert: „Hunger“ sei der Wunsch, die tiefere Bedeutung der Schrift zu erkennen, „Plagen“ die Reden der Gnostiker und Häretiker, „Gräuel“ die falsche Schriftauslegung. Ephrem kennt (MCCARTHY, Diatessaron, S. 277) als Beispiel für die Bedrängnis (Lk 21,23) Frauen, die ihre Kinder essen. Auch in PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 79f) gibt es Bezüge zu Mt und 2Thess (teils wörtlichen nach der Pšitta), mit der Besonderheit, dass Engel (*rūḥānē*) nicht Menschen zusammenrufen, sondern „ausziehen und die Enden der Welt (*kenpē ḏa-ḇrīṯā*) verwüsten“ (Nach BECK, ebd. Anm. 4, eine Wendung ohne Vorläufer). Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,4–6, Hom. 75) liest aus den Bedrängnissen eine Rache Gottes für die Juden heraus. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 3f): „Es gibt Kämpfe, Aufstände, Hungersnöte und auch Pest; und es führen Krieg Mensch gegen Mensch in ihrer Zerstrittenheit. Groß wird das Unrecht, Erfolg hat die Lüge, und die Sünde erstarkt. Aber klein wird die Liebe, und Hoffnung und Glaube erblassen. Der grauenvolle Betrug der Betrüger tritt an den Tag, und übertrifft die Gerechtigkeit, die doch in der Wahrheit offenbar ist“ (ähnlich Hom. 34 bei GIGNOUX, Doctrine, S. 334f).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Natur beschränkt er sich auf die Erdbeben und Hungersnöte der Evangelien, und zusätzlich nur das Ausbleiben von Regen und Tau[435]: Alles ganz im Rahmen möglicher menschlicher Erfahrung, ebenso wie die daraus sich ergebende Todessehnsucht[436]. Im Kosmologischen nennt er nur Finsternis und Fallen der Gestirne, und das erst unmittelbar vor der Ankunft des Herrn wie Mt 24,29, also erst am eigentlichen Ende. Im Unterschied dazu gibt es extremere Darstellungen bis hin zum Weltenbrand am Ende, und andererseits solche Darstellungen (insbesondere ApkJoh), welche die kosmischen Ereignisse bereits zur Zeit der Trübsal hinzurechnen[437]. Wenn aber Šuḇḥālmāran die Erscheinungen an Sonne, Mond, und Sternen mit Mt 24,29 als unmittelbare Begleiterscheinung zur Ankunft des Herrn auffasst, ergibt sich, dass er keine einfache Sonnenfinsternis darin sieht, sondern –

435 LANE, kṯāḇā, 175. Ist dies von der Eliatradition angeregt (Regen *und* Tau finden sich nur in 1Kö 17,1)? Dies dann etwa über die Auslegung von Apk 11, wo Elia als einer der zwei Zeugen gilt, die den Regen zurückhalten können, und wonach in der späteren Tradition die „Waffen" Elias und Satans sich angleichen, so dass auch jener über Regen *und* Tau Macht hat. ApkEl (SCHRAGE, Apokalypse, S. 293) erklärt, der Antichrist könne alles tun, das die beiden „Propheten" konnten. PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 91) lässt ihn Regen machen, PsMeth (REININK, Syriac Apocalypse, S. 76) lässt ihn Regen zurückhalten, ApkDan (HENZE, Syriac Apocalypse, S. 98) den Regen und den Tau.

436 Dieser Anklang fehlt in den Evangelien und findet sich neutestamentlich nur Apk 9,6. Am ähnlichsten ist hier die sonst sehr abweichende Kephas-Offb. (HARRIS, Gospel, S. 32): „they shall ask death for themselves and shall not find a saviour", wohl nach ApkJoh. Vgl. noch Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66): „Schließlich geraten die Dinge in einen solchen Zustand, daß man die Lebenden beklagt und die Toten beglückwünscht". PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 92): „Die Menschen werden zu den Gräbern fliehen und sich bei den Toten verstecken".

437 Zum Spektrum der Möglichkeiten vgl.: Ez 32,7: Jahwe verfinstert die Sterne; Joel 2,10: Sonnen und Mond werden finster am Tag Jahwes; Apk 8,12; Mt 24,29: die Sonne verfinstert sich; dazu nach DALEY, Eschatologie, S. 89: Sib VIII 337–340: Nacht und Tag werden vertauscht; EpAp 34 und Sib VIII,190–3: Sterne fallen ins Meer; ApkPetr 5 sowie Sib VII 120–127 VIII 225f.243f, II 196–205: Feuerregen verschlingt die Erde. Hierzu gehört natürlich auch ApkJoh mit Visionen von Feuerbrand und Sturz der Gestirne wie in Apk 8. Ähnlich die ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 142ff; 223ff: außerdem mit fallenden und verwirrten Gestirnen und haushoch aufgewirbelter Erde; ebd. S. 359 gelten Verdunkelung von Sonne und Mond, Einebnung der Berge, Austrocknen der Flüsse als Zeichen des Antichrists). GRÉBAUT, Littérature, Nr. 21–23, kennt Vergehen und Verwandlung aller Dinge im Flammeninferno. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66): Haarsterne treten auf; die Sonne verdüstert; der Mond wird blutrot; Sterne fallen sämtlich vom Himmel; Jahreszeiten vermischen sich. PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 88) bezieht sich in seiner Beschreibung der Naturerschütterungen ausdrücklich auf die Ansage Ezechiels. Aber ein Weltenbrand folgt hier erst nach dem Kommen Christi (BECK, Ephrem Sermones III, S. 94): nach Vernichtung des Antichrists wird Christus wird das Meer vernichten, Himmel und Erde auflösen, 40 Tage wird Feuer brennen und die Erde „von dem Frevel reinigen und von der Unreinheit und von den Sünden". Ephrem graecus (EURINGER, Ephräm, Rede, 1.): „Vor Furcht verfinstert sich die Sonne, bebend erbleicht der Mond..." Es folgen das Versiegen des Meeres, das Verbrennen des Staubs, das Schmelzen der Berge wie Blei; Himmel und Erde vergehen und die Schöpfung wird eingerollt und wie ein Gewand hingeworfen: alles als Zeichen des Grimms gedeutet, bzw. als Furcht der Schöpfung. „Nur ein Fünklein geht vom Feuer der Gottheit aus, und von den erschaffenen Völkern hält kein einziges seine Glut aus."

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zusammen mit der Erschütterung der „Himmlischen Heerscharen“, d. h. Gestirne – quasi die Auflösung der Sonne und der materiellen Welt. Ähnlich Chrysostomos, der das Ende der Gestirne und die Ankunft Jesu in eins sieht und sie einander bedingen lässt, und mit ihm Narsai und die Schule von Nisibis, wo alle anderen Katastrophenschilderungen entfallen[438].

Es würde nicht weiterführen, hier jedes Detail mit anderen Autoren zu vergleichen, insbesondere wo diese Details mit Mt 24 oder 1/2Thess zusammenhängen. Auffällig ist allerdings eine Seligpreisung frei nach Mt 24,13, in welcher Šuḇḥālmāran weit näher am Testamentum Domini steht als an Matthäus: „Selig, wer sein Kommen [scil. des Antichrists] nicht erlebt hat. Seliger aber ist der, der seine schlimmen [Taten] durchsteht“[439]. Ein weiterer Hinweis, dass Šuḇḥālmāran diesen Text kennen dürfte?[440] Es seien ferner nur einige *topoi* aufgeführt, die anderswo teilweise stark ausgebreitet werden, aber in unserem Text *fehlen:*

Es fehlt, wie auch sonst bei den Syrern des 7. Jh.s, die Rede von Weltreichen, Endzeitkönig und Endzeitvölkern, wie sie im Danielbuch (z. B. 9,26) angelegt war und im späteren 7. Jh. auch bei den Syrern populär wurde. Nach Mt 24,7 beschränkt sich Šuḇḥālmāran auf die Erhebung der Völker gegeneinander, und nur in einer Anspielung zeigt er, dass er die Tradition von Königen und Völkern kennt, die vom Antichrist gesammelt werden[441]. Das Auftreten des Erzengels

438 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,28–29, Hom. 76) fasst „Vorher“ und „Nachher“ in eins: Dass die Sonne sich verfinstert, geschehe, weil sie dunkler ist als Christi erscheinendes Licht; die Sterne fielen herunter, da sie nach (!) Abschaffung der Nacht unnötig geworden seien. Auch bei Narsai ist alles eine Konsequenz der Ankunft Christi (BL Or. 9396, fol. 175b): „Die Sonne flieht, und der Mond versteckt sich vor seinen Strahlen, und der Lauf des Morgensterns und seiner Genossen wird zunichte“. ʾIšōʿdāḏ (GIBSON, Commentaries, S. 92f) bezieht das Fallen der Gestirne auf ihre Abschaffung, weil danach einfach nur Licht oder Dunkelheit besteht. Das alles steht eigentlich gegen Mt 24,29.

439 LANE, kṯāḇā, 176. Das mutmaßliche Vorbild aus TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 16) lautet: *Beati qui tunc non erunt*, *atque etiam beati qui erunt quidem*, *sed sustinebunt* nur um das Kommen des Antichrists bzw. seine Bosheit erweitert. Das mögliche Vorbild aus Mt 24,13 wiederum ist nur eingliedrig: „Wer aber beharrt bis ans Ende, der wird selig“.

440 Vgl. zur formalen Verwandtschaft der beiden Texte oben Kap. 7.3 (c).

441 LANE, kṯāḇā, 172: „(Der Antichrist) betätigt sich im verheißenen Land, und erzeugt den Anschein harmonischen Friedens bei allen verirrten Völkern, und alle Könige der Erde werden vor ihn hingetrieben“. Das Bündnis der Könige und Völker gegen Christus ist vorgebildet Ps 2,1f (zit. Apg 4,26). Die Tradition scheint sich, wo bei früheren Theologen von Völkern die Rede ist, eher auf konkrete Erscheinungen als auf eine systematische Folge von Völkern zu beziehen. Hippolyt, § 19–22 deutet die vier Völker Daniels auf Babel bis Rom. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66) lehnt sich deutlich an Daniel an: „Es bilden sich viele Königreiche; zehn Männer reißen den Erdkreis an sich, um ihn zu teilen und zu verschlingen; da tritt ein anderer auf, der weit mächtiger und nichtswürdiger ist; dieser vernichtet drei von den Königen, bringt die übrigen in seine Gewalt, verbündet sich mit ihnen und bedrückt die gesamte Erde. Eine letzte Schlacht gegen (diesen?) Führer der Gottlosen erfolgt erst nach dem 1000jährigen Reich (ebd. Kap. 67). PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 80f) bildet mit dem kommenden/zurückweichenden Nil die Assyrer, d. h. Perser, im Römerreich ab; am Ende dringen umgekehrt die Römer bei den Persern ein; mit dem Volk aus der Wüste (ebd. S. 81–84 mit Anm. 3) als Hagars Nachkommen Moslems gemeint; dann werden die Völker von

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Michael als Widersacher des Teufels (bzw. des Drachen) fehlt, wie auch in den Evangelien und im weiten Umfeld des Textes. Man kann sagen, dass Michael als Heilsfigur nur dort erscheint, wo der Einfluss der Johannesapokalypse (und auch des Danielbuches) deutlicher zu spüren ist, also nicht bei den Ostsyrern[442]. Dies ist ein wesentliches Merkmal dafür, dass Šuḇḥālmāran noch vor der Apokalyptik des 7. Jh. steht. Und wenn er Michael mit Gabriel in einem Satz erwähnt, zeigt das zwar seine Kenntnis der Erzengeltradition, aber auch, wie gering er sie einschätzt (s. o. 8.3 die Einführung zu den Heilsfiguren neben Elia).

Listen vom Verfall der Werte bis hin zu diversen Gewalttaten können Šuḇḥālmāran zerstreut in der Apokalyptik oder bei Chrysostomos vorgelegen haben, doch hält er sich wieder an Mt 24[443]. Der *topos* der endzeitlichen Teuerung (nach Mt 24,7)[444] fehlt, könnte aber spiegelbildlich und ironisch, im Versprechen der Steuerfreiheit durch den Antichrist, wieder zu finden sein[445].

---

den Toren Alexanders ausgesandt (ebd. S. 89): Hunnen, Gog und Magog u. a. Völker bis zum Endsieg der Römer. Die (dritte) apokr. ApkJoh bei HARRIS, Gospel, S. 35f, spielt auf König Chosrau und dann die Araber an.

442 Siehe zuerst Dan 10,13 und 12,1, der die Bedrängten rettet; dann Apk 12,7, wonach Michael und seine Engel den Drachen vom Himmel stürzen. Selbst Hippolyt (GRÖNE, [Ps]Tatian S. 41f) kennt nur das Auftreten von Elia und Henoch, nach der Hälfte der letzten Jahrwoche. Ephrem (BECK, Ephrem Sermones III, S. 89) kennt die Rettung der Bedrängten durch Michael und Sieg in einem Augenblick, in Konkurrenz zu Elia und Henoch. Später wird auch Johannes Dam. Michael eine Rolle geben, aber bei der Erweckung der Toten vorsichtig beim *passivum Divinum* bleiben (STEINHOFER, Johannes, 4.27 mit Bezug auf Daniel). Der *topos* dürfte sich eher dort widerspiegeln, wo die Johannesapokalypse bekannt war, aber auch, wo Daniel genauer rezipiert wurde, also auch in der späteren ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 244: „In that day many men will deny me, and will taunt one another... I will send Michael, the angel of war, to the vanguard of his army, with the sword of anger and wrath, as I did in the times of yore with the Kings of Babylon... who will strike all the unbelievers with his sword"), in PsMeth. (andeutungsweise: REININK, Pseudo-Methodius, S. 69 ein „Befehlshaber der Engel"), und auch den jüdischen Apokalypsen, die die arabische Invasion reflektieren, z. B. *Otot ham-Mašīaḥ* (JELLINEK, Bet ha-Midrasch, S. 58–63 und EVEN-SHMUEL, Midreshey, S. 318–23).

443 TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 7ff) nennt Fürsten *amatores argenti*, *inimici veritatis*, *occisores fratrum suorum* etc., klagt u. a. über den Rückgang von *maeror*, *humilitas*, *pax*, *mansuetudo*, *paupertas*, *commiseratio* und überhaupt das Christusbekenntnis, und zwar besonders unter den Pastoren. Für Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 66) „nimmt die Bosheit Überhand" mit Lastern, Frevel, Gewalt, Vermessenheit, Plünderungen, Habsucht, Mord etc.; „die Gerechtigkeit geht unter" mitsamt Treue, Friede, Barmherzigkeit, Wahrheit. Chrysostomos (WIMMER, Chrysostomus, zu 2. Tim 3, 1–4, Hom. 8, S. 452,) nennt: Eigenliebe, Habsucht, Übermut, Stolz, Blasphemie, Lieblosigkeit, Verleumdung, Unmäßigkeit, Wollust statt Gottesliebe etc..

444 TestDom (RAHMANI, Testamentum, S. 7ff): *argentum erit contemptibile et in honore habebitur aurum tantum*. Auch ApkJoh 6,6 kennt eine Teuerung.

445 LANE, kṯāḇā, 172: „Auch erhebt er keine Realsteuern, Tribute und Kopfsteuern". Zu dieser Tradition s. o. (Kap. 8.4 d).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

b) Der Jüngste Tag und die Auferstehung der Toten

Dieser „große“, für die Sünder „furchtbare“, und für die Heiligen „ersehnte“ Tag[446], dessen Ort (Palästina?[447]) und Zeit (zur Nacht?[448]) niemand genau kennt, beginnt mit astronomischen Erscheinungen[449]. Mit dem Schall der „letzten Posaune“ folgt dann die Auferstehung der Toten bzw. die Verwandlung der Lebenden, bevor Christus triumphal zum Gericht erscheinen kann. Dieses Grundgerüst von Kap. IX folgt insgesamt Mt 24,29–31 und 25,31ff. Aber die Auferstehung geschieht an der Stelle, wo nach Mt 24,31 eigentlich die Engel mit Posaunen die Auserwählten Christi sammeln, und wird von Paulus her hier eingetragen (1Thess 4,16f und, hier, 1Kor 15,51f):

> „Wir werden nicht alle entschlafen, wir werden aber alle verwandelt werden; und das plötzlich, in einem Augenblick, zur Zeit der letzten Posaune. Denn es wird die Posaune erschallen und die Toten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden.“[450]

Somit liegt eine traditionell übliche Harmonisierung der Texte vor. Dabei behandelt Šuḇḥālmāran die Dinge, wie auch sonst, mit einiger Vorsicht: „Was das für ein Schall ist, wissen wir nicht. Klar ist nur, dass er von unserm Herrn ist, denn sein ist allein die Stimme, die allen befiehlt und keinen Aufschub kennt“[451], und konzentriert sich auf den kurzen „Augenblick“[452] der Verwandlung, der keine Zeit für das Wahrnehmen ermöglicht. Nur das Ergebnis ist sichtbar, wonach alle Menschen gleich geblieben sind nach Gestalt und Erkenntnis:

---

446 LANE, kṯāḇā, S. 184: „Groß ist der Tag ... furchtbar ist er für sie Sünder, und ersehnenswert ist er für die Heiligen“. Die beiden paradoxen Attribute dieses „Tags“ finden sich genau so bei Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 2); ähnlich bei Hieronymus (MIGNE, PL 25 Sp. 1577 ad Mal 3,5f): *cum venerit dies magnus et horribilis, mangnus sanctis, horribilis peccatoribus.*

447 Šuḇḥālmāran vermutet in LANE, kṯāḇā, S. 185: „Wie ich meine, wird der Hauptort im Land Palästina (*ḇalesṭīnā*) der Ort des Ringens (*daraw^{hy}*) [oder der Zeit? (*dāraw^{hy}?*)] unseres Herrn sein“.

448 LANE, kṯāḇā, S. 183: „Über den Tag des Herrn aber weiß niemand Bescheid“. Es folgt eine Spekulation anhand des Gleichnisses von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1–13), dass es eine Nachtstunde sein muss; ein weiterer Hinweis wird Mk 13,35 entnommen, wo von der unbekannten nächtlichen Stunde des Diebs die Rede ist. Das Gleichnis auf die Parusie Christi zu deuten, ist üblich; die Schule von Nisibis geht aber nicht so weit, auf eine Nachtstunde zu schließen (Īšōʿdāḏ: GIBSON, Commentaries, S. 98); vgl. Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 193): „Der Bräutigam ist nahe... der Lärm kommt näher, die Gräber öffnen sich... Tote stehen auf“. Die „Nacht“ wird sonst eher auf den Seelenschlaf gedeutet, aus dem die Toten erwachen. Vgl. Chrysostomos (SWETE, Theodor, S. 27 zu 1Thess 4,16f, Anm.) *ἐγείρεσθε ἦλθεν ὁ νύμφιος*; Narsai (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 7 u. 12): „Le cri qui retentit au milieu de la nuit et réveilla celles qui dormaient, c’est l’appel à la fin des temps qui ressuscitera tout“. Ferner s. o. S. 321 mit Anm. 396.

449 Das sind Sonnen- und Mondfinsternis sowie das Fallen von Sternen nach Mt 24,29. Sie sind nur bedingt als Hinweise auf zeitgenössische Ereignisse geeignet (s. o. 5.4.).

450 LANE, kṯāḇā, S. 184.

451 LANE, kṯāḇā, S. 184.

452 *rḏāp ʿaynā*; s. o. 8.5 (c).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Die in Christus verstorbenen werden zuerst auferstehen (1Thess 4,16), und danach alle, in die eine lebendige Seele eingehaucht ist. Es gibt übrigens keinen, der die Auferstehung eines Anderen sieht, weil auch den Lebenden eine Verwandlung widerfährt (*b-ḥaššā ḏ-ḥullāpā hāwīn*) zur Zeit der Auferstehung, zusammen mit den Auferstehenden. Denn wie ein Augenzwinkern (*rpāpā ḏ-ʿaynā*) ist die Dauer der heiligen Auferstehung und Verwandlung... Und das ist eine volle Erneuerung (*ḥuddāṯā*) aller Dinge. Alle Menschen aber werden gleichermaßen mit derselben Größe und Gestalt und mit denselben Maßen sichtbar, und mit derselben vollendeten Erkenntnis angetroffen“[453].

Die anwesende Menschheit ist hier nach 1Thess 4,16 „vorsortiert“[454]; während sie erst nach dem Gericht in ihren vorbereiteten „Wohnungen“ (IX,2) „oben und unten“ (X,3) getrennt sind. Eine Erklärung für diese scheinbar doppelte Aussonderung einmal vor, einmal nach dem Gericht ergibt sich aus der Tradition (s. u.). Einstweilen kann gesagt sein, dass jeder Mensch seinen Charakter fest eingeprägt in sich trägt, wie es in der Verwandlung zu Tage treten wird, und dadurch Unterscheidungen bereits möglich sind. Das gilt für Gerechte (IX,7) wie für Sünder (X,2):

> „Und durch den Klang seiner Stimme werden alle Heiligen in ihrer Art verwandelt, denn gleichartig stehen alle Menschen auf und sehen sie aus. Dann breitet die Herrlichkeit in deren Innerem ihre Strahlen auf ihr Äußeres, und leuchten alle entsprechend der Reinheit ihrer Seele auf und entsprechend der Menge ihrer guten Werke in unserem Herrn... So wird auch der Hass der Übeltäter und Sünder offenbar und entlarvt, jeder entsprechend der Schlechtigkeit seiner Eigenart und seines Verhaltens. Und ihr Ausdruck verfinstert sich und ihr Gesicht sieht bedrückt aus von ihrer Schande.“[455]

Inwiefern dies noch zur selben „Verwandlung“ gehört, siehe unten zu (c) „Gericht“. Jedenfalls wird nun, und nachdem die Engel eine gleiche Verwandlung erfahren haben, „niemand des Anblicks der Ankunft beraubt“, denn Christus erscheint nach Mt 24,30 „seinem Versprechen gemäß vor allen über den Wolken seiner anbetungswürdigen Ehre“, in feierlicher Prozession und sein Siegeszeichen mitführend, welches über Mt 24,30 hinausgehend mit dem Kreuz identifiziert wird[456]. Es folgt die Vernichtung des Antichrists und die Bestrafung des Teufels

453 Lane, kṯāḇā, S. 184f. Beachte, dass in einer der Schlussdoxologien die Auferstehung in einem übertragenen Sinn verstanden ist, nämlich das Aufstehen nach einem (Sünden)fall, ebd. S. 183: „Selig sind, die mit Dir auferstanden sind [in der] wahren Auferstehung der Gefallenen“.

454 Sicher als Rangfolge: eine zeitliche Reihenfolge dürfte mit Blick darauf, dass alles in einem Augenblick geschieht, wohl nicht gemein sein.

455 Lane, kṯāḇā, S. 187 und 189.

456 Lane, kṯāḇā, S. 185: „wenn alles bereit ist, geschieht die Ankunft unseres Herrn aus dem Himmel mit feierlicher Prozession und dem Jubel der Engel. Und vor ihm kommt als Zeichen seines Sieges das Kreuz... Niemand wird dieses Anblicks der Ankunft beraubt, denn er er-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

(hier: *šēḏā*)[457], also vom Endgericht der Menschheit völlig getrennt. Der Antichrist war ja von Elia bereits überführt worden; das Urteil über Satan wurde von Šuḇḥālmāran bereits an anderer Stelle verhandelt, nämlich wo er die Notwendigkeit des Erscheinens des Antichrists erörtert[458]. Typischer Weise begründet er hier die Strafe dann nicht noch einmal. Es folgt ferner die Verherrlichung Christi durch Gerechte und Sünder gleichermaßen, da sie ihn nun beide ganz erkennen. Die biblischen Verheißungen bei Jesaja und bei Paulus bekommen hier von Šuḇḥālmāran ihren Platz zugewiesen:

> „An jenem Tag nun, an welchem die Welt Frieden gefunden hat ... werfen sich die Engel und die Menschen, die Gerechten und die Sünder, und alle Geister in ihrer ganzen Heerschar, welche bislang nicht ausgesondert worden ist, nieder und anbeten und bekennen... So wird erfüllt, dass gesagt wurde: Ich lebe, spricht der Herr, und vor mir wird jedes Knie sich beugen, und mich wird jede Zunge bekennen (Jes 45,23), zusammen mit dem [Wort] des Paulus: Im Namen Jesu wird sich jedes Knie beugen derer, die im Himmel sind und auf der Erde und unter der Erde – dies sind die Begrabenen, die auferstehen werden – und jede Zunge wird bekennen, dass Jesus Christus der Herr ist, zur Ehre Gottes seines Vaters (Phil 2,10f)“ [459].

Im ganzen Kapitel IX handeln die meisten Abschnitte vom Antichrist; sein Untergang wird zum Anlass genommen, auch über seinen Charakter nachzudenken (dazu ausführlich oben unter 8.4 a). Das bedeutet, dass der hier geschilderte Ablauf des Endes mit seinen vielen Details eher nur der Einleitung dafür dient – ähnlich war es schon beim Abschnitt zur Endzeit (ab Kap. II) der Fall gewesen. Damit ist es wiederum unnötig und unmöglich, allzu viel aus den hier gemachten Angaben herauszulesen, außer dass dem Autor die ganze Thematik vor Augen steht. Demgegenüber hatten andere Kirchenväter wesentlich mehr darüber mitzuteilen:

Das gilt für die „kleinen“ *topoi* wie den Posaunenschall[460], die Ankunft auf den Wolken[461] im Triumph der Engel[462], das Siegeszeichen des Kreuzes (wie bei

---

scheint seinem Versprechen gemäß vor allen über den Wolken seiner anbetungswürdigen Ehre“.

457 S. o. 8.4 (c).

458 S. o. 8.1 (a); im Text s. LANE, kṯāḇā, S. 177 „Und dass er seine ganze Bosheit vollende, damit die volle Vergeltung seiner Quälerei geschehe und allen bekannt werde“ und im „Credo“ Elias, ebd. S. 181: „Und er wird ohne Entschuldigung sein beim Fällen seines Urteils, das vor aller Augen ergeht“.

459 LANE, kṯāḇā, S. 186.

460 Šuḇḥālmāran denkt bei der Posaune – ähnlich wie die meisten – an die Stimme des göttlichen Befehls; er gibt den Engeln keine Rolle dabei, während die meisten zwischen beidem keine Konkurrenz sehen. Das bedeutet, dass Šuḇḥālmāran die Reflexion v. a. des Chrysostomos hinter sich hat. Anderen ist die Posaune eher Weckruf, oder das Zeichen der Ankunft: Origenes (DALEY, Eschatologie, S. 124) sieht, sofern er allegorisch auslegt, das verkündete Evangelium. Ephrem (EURINGER, Ephrem Rede, 10) den Weckruf an die Begrabenen, als „Wink des Sohnes“; nach PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 93) erwecken zwar Michael und

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Chrysostomos „zur Schande der Kreuziger“)[463]. Palästina als Sammlungsort der Auferstandenen scheint eine Besonderheit Šuḇḥālmārans zu sein und könnte

Gabriel die Toten (so schon 1Thess 4,16 „der Erzengel“; mit Dan 12,1f konnte Michael mit der Auferweckung verbunden werden, obwohl er sie nicht verursacht: „Zu jener Zeit wird Michael, der große Engelfürst, der für dein Volk eintritt, sich aufmachen. … Und viele, die unter der Erde schlafen liegen, werden aufwachen“; mit Dan 8,16; 9,21; 10,13 zeigt sich ferner, dass Gabriel und Michael zusammengehören), aber der laute Ruf des Herrn vernichtet gleichzeitig den Antichrist, so dass Erzengel und Christus als Akteure zusammengehören. Genauso Theodor (SWETE, Theodor, S. 27 zu 1Thess 4,16f): er hört den Befehl des *Erzengels*, *surgite* mit *tuba terribili* und *voce perstrepente*. Theodor reflektiert aber an anderer Stelle (VOSTÉ, Theodor II, S. 84 zu Joh 5, 24ff) auch auf die Befehlsgewalt des *Sohnes*, die er vom Vater hat. Hier sieht man, wie sehr die Argumente vom biblischen Kontext abhängen können. Chrysostomos (SWETE, Theodor, S. 27 zu 1Thess 4,16f, Anm.) integriert erstmals beides und differenziert den Befehl des Erzengels, der veranlasst sei durch göttlichen Befehl. Er sieht aber auch (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,31, Hom. 76,4) „das Zeichen zur Auferstehung“, verbunden mit Wonne, Staunen, Wehe. Narsai (WOLFF, Begräbnisgesänge, S. 11) setzt die Posaunenengel und die Posaune Christi hintereinander, und hört übrigens (ebd. S. 23, genauso SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 7) den Weckruf um Mitternacht als von einer Trompete (*šippūrā*)! Für Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 217) ist die letzte Posaune „der Befehl des gerechten Richters“ und Weckruf.

461 Die Szene auch in ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 24) und EpAp 16 und Sib VIII 244–6 (DALEY, Eschatologie, S. 89), sowie Hippolyt (ebd. S. 115), der im Kommentar zu Daniel (4,23) der Apk Joh ausdrücklich folgt. Nach Laktanz (HARTL, Kap. 67) beginnt das tausendjährige Reich mit der Herabkunft Christi aus dem geöffneten Himmel mit unzählbaren Engeln. Origenes (DALEY, Eschatologie, S. 123f) kann allegorisch interpretieren: „wenn er in den Seelen jener ‚viri perfecti’, die seine göttliche Schönheit begreifen können, gegenwärtig wird“, oder (ebd. S. 125, im Kommentar zu Joh 20,7,47f): „Und ich glaube, dass dies das Ende (*τέλος*) sein wird, wenn der Sohn Gott seinem Vater das Reich übergibt und wenn Gott alles in allem wird“. Chrysostomos (SCHMITZ, Reden, S. 200) erinnert an die Himmelfahrt Christi und ermahnt zur Wachsamkeit, ihn vom Himmel zu erwarten, um dann selbst mit ihm auffahren zu können. Er (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,31, Hom. 76,4) betont die persönliche Herablassung Christi (nach Paulus). Johannes Dam. wird (STEINHOFER, Johannes, 4.26) umgekehrt betonen: „Und der Herr wird so vom Himmel kommen, wie ihn die heiligen Apostel in den Himmel hinauffahren sahen… ‚mit Macht und Herrlichkeit’… Niemand also erwarte den Herrn von der Erde, sondern vom Himmel her, wie er selbst versichert hat.“

462 Der Triumph auch (DALEY, Eschatologie, S. 89) in ApkPetr 6; AscJes 4,14–16; Sib II 238–48 und, anstelle der Engel mit der Herrschaft der Heiligen, Hippolyt (ebd. S. 115). Chrysostomos (BAUR, zu Mt 24,31, Hom. 76,3) ergänzt mit Paulus: „Der Herr selbst wird bei dem Zurufe und bei der Stimme eines Erzengels herabsteigen… Die Engel werden also die Auferstandenen sammeln und werden sie dann in die Wolken entrücken. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 5): „Der König des Himmels schaut aus der Höhe herab, dem Haus seiner Herrschaft… Mit dem Aussehen eines Blitzes erscheint sein Licht unter den Irdischen… Die Tore des Himmels, wie sie eröffnet werden vor seinem Erscheinen… [die Himmlischen] geleiten ihn feierlich, den König“, und (BL Or. 9396, fol. 173b): „Das Firmament öffnet sich durch seinen Abstieg, und dann steigt er herab, und ruft die Mächte des Himmels zusammen, damit sie ihn preisen“.

463 Das Kreuz auch in ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 1–11), sowie EpAp 16 und Sib VIII 244–6 (DALEY, Eschatologie, S. 89). Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,30, Hom. 76): „das Kreuz, das strahlender sein wird als die Sonne … um die unverschämten Juden vollends zum Schweigen zu bringen“. Ganz genauso Narsai (BL Or. 9396, fol. 174b). Dagegen sieht Ephrem (BECK, Ephrem Sermones III, S. 81) nur einen „Strahl unter den leuchtenden Sternen (nach

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

apokalyptischen Hintergrund haben[464]. Die Auflösung des Totenreichs oder die Herausgabe der Toten[465] fehlen ganz.

Und es gibt gewichtige Themenkreise, über die andere ausführlich diskutieren, aber die Šuḇḥālmāran wiederum nur anreißt. So die Überlegungen zum Aufenthaltsort der Verstorbenen, aus welchem die Auferstehenden herkommen: In der Tradition gibt es hier die Rede von der Scheol und von teilweise nach Sündern und Gerechten getrennten Aufenthaltsorten unmittelbar nach dem Tod. All dies erscheint in unserem Text aber nur andeutungsweise; Vorstellungen zur Scheol fließen dafür in Šuḇḥālmārans Charakterisierung der Hölle ein (Kap. XI). Wegen dieser Verquickung soll die Tradition dazu erst unter 8.7. „Hölle und Strafe" referiert werden. Das Modell Šuḇḥālmārans setzt ferner seiner Tradition gemäß voraus, dass für das Gericht alle Menschen auferweckt werden, was für die ältere Überlieferung nicht ganz selbstverständlich war[466]. Über das endzeitliche Schicksal

---

BECK, ebd. Anm. 1, wohl wegen Mt 24,27), und das Licht seines Angesichts wird aufleuchten". Das kommende Zeichen des Kreuzes ist in der ostsyrischen Liturgie sehr bedeutsam geworden; vgl. Kap. 7.3 (d). Bei Kyrill Jer. wird das Kreuz ebenso die Kreuziger in Bedrängnis bringen, hat aber auch die einfache Funktion, Christus gegenüber dem Antichrist auszuweisen (HÄUSER, Cyrill, S. 276).

464 Ein ähnlicher Zug findet sich vielleicht nur in den Paraleipomena Jeremiou (KRAFT, Paraleipomena, Kap. 9,7–20): der Messias Jesus, der die Toten erwecken wird, werde 477 („kürzere" Version: 377) Jahre nach seiner Auferstehung wiederkommen auf den Ölberg, und erneut 12 Jünger sammeln; ferner vielleicht auch ApkJoh 14,1 „siehe, das Lamm stand auf dem Berg Zion und mit ihm hundertvierundvierzigtausend". – Zu unterscheiden ist Palästina als Herkunftsort des Antichrists: s. o. 8.4 (d).

465 Herausgabe von der Erde: syrBar 50,2 (SCHREINER, Eschatologie, S. 40), Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27). – Vom Totenreich: ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 16); Sib VIII 226f; II 214–237; 5Esr 2,23.31 (DALEY, Eschatologie, S. 89); Hippolyt (Kommentar zu Dan 4,39; 4,56: (DALEY, Eschatologie, S. 115); Narsai (Hom. 18: GIGNOUX, Doctrines, S. 334). – Von den Gräbern (nach Joh 5,24ff): Theodor (VOSTÉ, Theodor 2, S. 85) *omnes*, *qui in monumentis sunt*. – Vom Tod, von der Erde u. a.: Ephrem graecus (EURINGER, Ephräm Rede, 10): „Schrecken ergreift den Tod, und er speit seine ganze Beute aus", „Der Staub der Erde wird aufgefordert, den Staub der Toten abzusondern, daß ja kein Stäubchen übrig bleibt, das nicht vor den Richter käme. Die im Meere Ertrunkenen, von wilden Tieren Verschlungenen, von Vögeln Zerrissenen, vom Feuer Verbrannten werden durch einen strengen und schnellen Wink erweckt, stehen auf und kommen.

466 Fast von Anfang an gibt es in der Apokalyptik zwei konkurrierenden Denkmodelle (SCHREINER, Eschatologie, S. 37): Nach Dan 12, 2f die „Auferstehung zu ewigem Leben *oder* ewigem Abscheu"; oder nach äthHen 92,3f; 100,5 die Auferstehung *nur* der Gerechten; d. h. sie ist bereits Lohn. Das erstere Modell setzte sich durch das NT (Joh 5,28f nach Dan 12) im Christentum letztlich durch, und ist für Šuḇḥālmāran selbstverständlich. Aber noch für PsClem (Hom.3,37, nach DALEY, Eschatologie, S.87) gibt es Unsterblichkeit und Unverweslichkeit nur, „wenn man im Glauben und in der Liebe Gott anerkennt", und Clemens Alex. sagt (in Adumbrationes zu 1Petr, nach DALEY, Eschatologie, S. 121), die Seele sei nicht von Natur unsterblich, sondern durch ihren Glauben u Gerechtigkeit und Intelligenz. Chrysostomos verknüpft die beiden Modelle, wenn nach ihm alle Menschen auferstehen, aber dabei nur die Würdigen Christus entgegengerückt werden (SCHMITZ, Reden, S. 202f, nicht ganz zutreffend nach 1Thess 4,17): „Daß wir aber nicht alle werden entgegengerückt werden, sondern daß Einige noch unten verbleiben... darüber höre, was Christus sagt: ‚Dann werden Zwei getroffen werden mahlend

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Schöpfung als ganze erfahren wir nur, dass die Auferstehung Teil der „Erneuerung aller Dinge“ in einem Augenblick sein werde[467]. Ferner wäre auch das Verhältnis zwischen der eigentlichen Heilstat Christi – dem Sieg über Satan, Tod und Sünde – auf der einen, und dem eschatologischen Sieg auf der anderen Seite interessant: Inwiefern ist mit Christi Sieg der Tod schon entmachtet, inwiefern wirkt dieser dennoch bis zum Ende der Zeiten? Auch dazu äußert Šuḇḥālmāran sich nicht. Wenn er in einem Exkurs auf Christi Heilstat eingeht und daraus die endzeitliche Hoffnung für die Sünder ableitet (Kap. X; vgl. dazu oben 8.2 b), dann tut er das nicht in diesem Sinne.

Nicht zuletzt war die Frage, mit welcher Gestalt die Individuen auferstehen, und damit das Leib-Seele-Problem, an sich sehr bedeutsam: Die Leiblichkeit der Auferstehung wurde meistens gegen eine falsche Überbewertung des Geistigen hochgehalten, oder es wurde zumindest ein ausgewogenes Verhältnis von Leib (der im Diesseits zu Staub zerfällt) und Seele (die sich nach dem Tod in einer Art Schlaf befindet) gesucht[468]. In unserem Text spielt aber eine Apologetik zu Gunsten

---

an der Mühle; die Eine wird aufgenommen, die Andere zurückgelassen'... so werden auch, wenn der Herr kommt, die Einen voll Vertrauen ihm in die Luft entgegenziehen, die Verdammten aber und die sich vieler Sünden bewußt sind, den Richter erwarten.“ Zur Voraussetzung des Vertrauens s. a. Theodor Mops., der (SWETE, Theodor S. 27, ebenfalls zu 1Thess 4,16f) die Glosse *F*, *G* zu 1Kor 15,23 kennt: *οἱ τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ ἐλπίσαντες*.

467 LANE, kṯāḇā, S. 185. Zu radikalen Verwandlung der Schöpfung äußern sich 2Clem (DALEY, Eschatologie, S. 95: Auflösung des Himmels; Erde wird wie geschmolzenes Blei sein), Hippolyt (DALEY, Eschatologie, S. 115: Christus richtet und gibt dem alten Kosmos eine neue Ordnung). Ephrem (EURINGER, Ephräm Rede, 1) lässt die Gestirne sich verfinstern, das Meer verschwinden und vertrocknen, die Erde verbrennen, die Berge schmelzen „wie Blei im Ofen“, Gott „rollt die ganze Schöpfung zusammen und wirft sie wie ein Gewand von sich“, „Nur ein Fünklein geht vom Feuer der Gottheit aus, und von den erschaffenen Völkern hält kein einziges seine Glut aus“). Auch Chrysostomos kennt das knapp gefasste Motiv (BAUR, zu Mt 24,28–29, Hom. 76): „Es geschieht alles fast gleichzeitig... Die ganze Schöpfung wird dabei umgestaltet werden“. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 2): „Eine Welt ersetzt er durch eine andere Welt, der Tag jener Offenbarung“; er setzt Abbruch und Kontinuität der Welt ins Verhältnis (ebd. S. 16): „aber die diesseitige [scil. Welt] vergeht in ihrer Verlaufsweise, und jene nicht. Auch diese Welt ist nicht vorübergehend – wenn ich sagte, sie vergehe –, denn nicht sie vergeht, sondern nur die Ordnung, die in ihr angelegt ist“. Bāḇai nennt mit Evagrios (FRANKENBERG, Euagrius, S. 75) die 4 Elemente, welchen die Materie (*ὕλη*) verloren geht.

468 Die leibliche Auferstehung wird bei den Kirchenvätern vor allem gegen eine gnostische Abwertung des Leibs gelehrt, z. B.: ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 18: Zusammensetzung der Glieder), PsClem (Hom.17,16 nach DALEY, Eschatologie, S.87: mit Verwandlung dieser Leiber in Licht, Engelgleichheit, Fähigkeit der Schau Gottes; auch als Trennung der Seelen von den Dingen: Rec 1,24), EpAp (19,21–25: nach DALEY, Eschatologie, S. 89: Leiber und Seelen werden vereinigt zur fleischlichen Auferstehung); 2Clem (DALEY, Eschatologie, S. 95: Lohn für das Leben im Fleisch muss im Fleisch abgegolten werden), Irenäus (AH 5,2,2 nach DALEY, Eschatologie, S. 106: Weil Gott fortdauernd an seiner Schöpfung Teil hat), Hippolyt (DALEY, Eschatologie, S. 115: Der Leib ersteht so unvollkommen, wie er im Leben war, und kann erst nach dem Gericht verherrlicht bzw. selig werden), und Epiphanius von Salamis gegen den ihm begegnenden Origenismus (DALEY, Eschatologie, S. 157). Nach Möglichkeiten, die Auferstehung desselben individuell geprägten Leibs trotz des Abbruchs der Leiblichkeit durch den Tod genauer zu beschreiben, sucht die alexandrinische Schule: Nach Clemens Alex. (*Adum-*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der leiblichen Auferstehung keine Rolle, und ebenso wenig die Spekulation über

brationes zu 1Petr, nach DALEY, Eschatologie, S. 121) sucht die Seele in der Auferstehung ihren Leib *quadam congruentia* wieder heraus und stellt ihn wieder zusammen, aber nicht mehr „in diesem Leben", so dass neue Sünde dem Leib nicht mehr möglich ist. Gerechte wie Sünder sind „engelhaft"). Selbst nach Origenes (*de principiis* 2,2,1f, *contra Celsum* 7,32 nach DALEY, Eschatologie, S. 126) müssen die Auferstehungsleiber – nach 1Kor 15,35–50 – individuell sein, aber geistig bzw. ätherisch, und einen solchen Leib gebrauchen, der den Bedürfnissen der Neuen Welt angepasst ist. Der Leib der Sünder wird deren *caligo ignorantiae* aufweisen, die Gerechten werden wie die Engel sein. Wegen Origenes' Materiebegriffs erhalten nur *ψυχή* und *εἶδος* die Kontinuität des Individuums. Der Gedanke, dass dieses sich am Ende ganz mit dem unkörperlichen Gott eins wird, also den Leib verliert, ist für Origenes wahrscheinlich, aber nicht völlig gesichert. Auch Ps-Dionysius wird einen materiellen Auferstehungsbegriff ablehnen, ohne aber die leibliche Auferstehung aufzugeben (DALEY, ebd. S. 226). Sogar Aphrahat rückt von einer zu materiellen Vorstellung des Auferstehungsleibs ab, bei Betonung der Kontinuität (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, S. 205f: „Wenn die Menschen sterben, wird der sinnenhafte Geist begraben zusammen mit dem Leib ... Der himmlische Geist (oder geistliche Leib, 1Kor 15,44) aber, den sie empfangen haben, geht zu seiner Natur, zu Christus." Dieser Geist wird nach der Posaune mit *Herrlichkeit* bekleidet. Der Leib wird im Geist verschlungen. Dazu aber ebd. Dem. 8, S. 235ff die Apologie der leiblichen Auferstehung nach dem Bild vom Samenkorn). Spätere syrische Theologen knüpfen mit Ephrem wieder an die grundsätzliche Leib-Seele-Einheit an (MARTIKAINEN, Ephrem, S. 119: „Die Seele und der Körper bedürfen einander. Beide müssen zusammen in das Paradies eintreten, weil es dort nichts Bedürftiges gibt"). Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, Einl. zu 2Thess, Hom. 1, S. 733) verteidigt die leibliche Auferstehung wohl gegen eine allegorische Auslegung: „Gewisse Leute wollen Manche in ihrem Glauben irre machen, indem sie behaupten, die Auferstehung habe schon stattgefunden." Die Substanz der Auferstehenden sei dieselbe wie der Irdischen, nur besser (DALEY, Eschatologie, S. 171). Theodoret (SCHULZE, Opera IV, Sp. 512f) definiert *mutationem non in aliam formam sed ex corruptione in incorruptionem*. Narsai argumentiert schöpfungstheologisch (ALLGEIER, Seele, S. 390: Die Seele „ist nur halb: Sie *und* den Leib nennt der Schöpfer sein Ebenbild") und mit der Gerechtigkeit (KRÜGER, Sommeil, S. 203: „A elle et au corps il a destiné la retribution... ils hériteront la félicité du ciel et les peines de la terre"). Er drückt die Andersartigkeit des erstandenen Körpers aus (MINGANA, Narsai II, S. 9f: „Leben, das nicht vergeht, empfangen die vergänglichen Leiber, und die Leidenschaft naht sich nicht mehr den Gliedern... Dies ist der Körper, der gefallen und in Sterblichkeit vergangen war. Er ist es, der [nun] aufsteht und unsterbliches Leben erhält"), kennt aber auch die Wiedererschaffung aus Staub (ebd. S. 12): „Leib und Seele setzt er [scil. Christus] zusammen, und erhält einen Menschen daraus, in derselben Weise, wie der Mensch am Beginn der Zeiten geworden war"; (BL Or. 9396 fol. 167a) „Der Wink, der ihn geschaffen hatte, bringt den Lehmklumpen weit aus dem Lehm heraus, und setzt ihn so kunstvoll zusammen, dass er nie wieder verdirbt". Bāḇai betont im Evagrioskommentar, fast wie Origenes die Kontinuität des Leibs trotz Entfernung der groben Leiblichkeit (FRANKENBERG, Euagrius, S. 25, 73, 183: keine Veränderung (*ἀλλοίωσις*, *ḥullāp̄ā*) der Körper, „nicht der Leib vergeht, sondern was an ihm veränderlich ist: Farben, Formen, Zahlen", damit er fähig wird, im Reich Gottes zu sein; der geistliche Leib, den Menschen am jüngsten Tage anlegen, sei derselbe, „der gesät wurde in Verweslichkeit, den ziehen sie unverweslich an, ebd. S. 205, 217. Wo Bāḇai weniger an Evagrios angelehnt ist, formuliert er einfacher (ebd. S. 99), dass der Leib im Tod zu Staub aufgelöst verbleibe bis zur Auferweckung, und die Seele getrennt. Diese (ebd. S. 63) übt zwar dort die Tugenden nicht mehr, aber bleibt von ihren irdischen Übungen geprägt, von Glaube, Liebe, Hoffnung: in dieser Welt erwirbt sich die Seele diese nach Vermögen, dort aber besitzt sie sie in Vollendung, ebd. S. 63).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Befinden und Beschaffenheit von Leib und Seele vor und nach der Auferstehung – beides scheint als selbstverständlich zu gelten (wird aber in Buch 2 behandelt[469]).

Nur zwei paradoxe Hinweise aus diesem Themenkomplex finden sich, wie wir sahen: Zum einen, dass sich das Innere eines Menschen im Äußeren seiner Auferstehungsgestalt individuell *verschieden* abbilden werde, andererseits dass alle Menschen *gleich* an Größe, Gestalt etc. auferstehen werden. Der Sinn dieser Gleichheit, die schon in Eph 4,13 angelegt ist[470], kann aus dem Zusammenhang syrischer Traditionen verstanden werden. Zunächst sei daran erinnert, dass ein Grundgedanke der ganzen eschatologischen Tradition die Gerechtigkeit ist[471]. Wenn am Ende der Zeiten ein gerechtes Gericht stattfinden soll, muss die Kontinuität des Individuums zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib sichergestellt werden, damit gute oder böse Taten dem Menschen mit seinen individuellen Merkmalen vergolten werden können. Dies geht so weit, dass die Taten als individuelle Merkmale am äußeren Menschen sichtbar werden, also sich „selbst richten“ (s. u. c). Gleichzeitig setzt gerechtes Gericht Gleichheit voraus. Alle Individuen erfahren dieselbe Behandlung, denselben Zugang zur Vollkommenheit. Das kann zum Beispiel bei Ephrem so aussehen, dass selbst ein Fötus bei der Auferstehung voll entwickelt ist, also „gleich“ groß und gleich wissend[472]. Narsai ist es,

469 Die leibliche Auferstehung steht hinter dem Satz in Buch 2 VI (LANE, Book, S. 90): „their virtue is revealed in the resurrection of the body”. Zum Menschsein gehören, wie weiter ausgeführt wird, Leib und Seele, weshalb auch der Sohn Gottes an beidem Teil hatte.

470 Eph 4,13: „... bis wir alle hingelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes, zum vollendeten Mann, zum vollen Maß der Fülle Christi“.

471 Es konnte sogar die Gerechtigkeit als Argument für die leibliche Auferstehung geltend gemacht werden, wie schon 2Clem zeigt (s. o. Anm. 468) oder ebenso Theodoret (SCHULZE, Theodoret, Sp. 518: *Quomodo autem iustum fiet iudicium, si corpora, ut fideles dicunt, minime resurgant?*), und wie es noch Johannes Dam. tun wird (STEINHOFER, Johannes, 4.27): „Definiert man den Tod als eine Trennung der Seele vom Leibe, so ist Auferstehung sicherlich eine Wiederverbindung von Seele und Leib ... Gibt es keine Auferstehung, dann gibt es auch keinen Gott und keine Vorsehung, sondern alles geht und vollzieht sich durch Zufall. Denn siehe, wir sehen, daß sehr viele Gerechte in Armut leben und Unrecht leiden und keine Hilfe im gegenwärtigen Leben erlangen, daß Sünder und Ungerechte aber in Reichtum und jeglicher Üppigkeit schwelgen. ... Es wird also, ja es wird eine Auferstehung stattfinden. Denn Gott ist gerecht“. Es folgen andere biblische Argumente.

472 Ephrem schreibt (EURINGER, Ephräm, Rede 10.): „Die Auferstehung gebiert den Menschen vollkommen und gibt ihm vollkommene Kenntnis“, sodass auch der verstorbene Fötus als Erwachsener aufersteht. „In Gleichheit erweckt der Schöpfer gleichzeitig die Kinder Adams; gleich, wie er sie erschuf, macht er sie auch auferstehen. Bei der Auferstehung gibt es keinen großen und keinen, der kleiner wäre als der andere; der zu früh Geborene ist genau so, wie der Erwachsene... Nur den Werken und Sitten nach gibt es Hohe und Erhabene. Die einen gleichen den Sternen, die anderen dagegen der Finsternis. Durch Werke der Gerechtigkeit sind die Rechtschaffenen hoch und erhaben; durch Sitten der Bosheit sind die Bösen niedrig und klein.“ Dem kommt die oben S. 338 zitierten Passage bei Šuḇḥālmāran sehr nahe. Wenig anders sowohl Jakob Sar. (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 42: „à une stature unique“) als auch Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 6: „Die Toten stehen auf in gleicher Art, wie die Lebenden leben, und es gibt keinen Unterschied zwischen dem einen und dem anderen, auch nicht andeutungsweise“; ebd. S. 9: „Sie gleichen sich in der Erkenntnis... und es gibt keinen Unter-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der eine weitere Grundlage dafür überliefert: In der neuen Schöpfung muss alles vollkommen sein, und der einzige Unterschied darf im Schicksal der Guten und Bösen sichtbar werden[473]. Das heißt implizit auch, dass sie nicht mehr nach äußeren Unterschieden beurteilt werden können, sondern nur ohne Ansehen der Person. Wenn nun solche schwer wiegenden Theologoumena im Text nicht näher erläutert, sondern nur angedeutet werden, dann wird gerade an dieser Stelle deutlich, dass Šuḇḥālmāran und seine Leserschaft in der diesbezüglichen Tradition gut beheimatet sind, dass diese Tradition in seinem Kreis nicht diskussionsbedürftig ist, und dass keine anders lautenden Meinungen im Blickfeld waren, wegen derer Auseinandersetzung hätte nötig werden können.

Die insgesamt geringe Gewichtung solcher eschatologischer *topoi* sagt ansonsten, um es noch einmal zu betonen, nicht viel über die Kenntnisse, das Interesse oder die Ansichten Šuḇḥālmārans aus. Es zeigt in erster Linie, dass er seinen Schwerpunkt hier an anderer Stelle setzt, nämlich dem Untergang des Antichrists. Aber so, wie auch dies eine Sache von Gerechtigkeit ist, erhalten die Themen des allgemeinen Gerichts, und dann der Strafe und des Lohns, noch einmal mehr Raum:

c) Gericht

Die sich anschließende Gerichtsszene (IX,7; X,1) setzt die Endgerichtsschilderung aus Mt 25 voraus, wovon sie aber nur Teile der Verse Mt 25,34 und 41 aufgreift und ansonsten recht frei damit umgeht. Aus dem König wird hier der Sohn Gottes; die Aussonderung erfolgt nicht vor, sondern mit dem Ruf Christi; es werden nicht „die zur Rechten und zur Linken" angesprochen, sondern Christus zeigt mit der Rechten und der Linken auf die „Geliebten" bzw. die „Abscheulichen". Vom „Reich", das nach Mt 25 den Gesegneten vorherbestimmt ist, ist keine Rede. Vor allem erfolgt zwar das Gericht nach den Werken der Menschen, doch diese Werke werden nicht mehr mit „Hungernde sättigen, Fremde aufnehmen" etc. qualifiziert, sondern stattdessen als Herzensreinheit und Richtigkeit des Glaubens neu definiert. Verurteilt wird umgekehrt, wer die Gläubigen verfolgt und sich dem Tyrannen angeschlossen hat. Hier stechen außerdem Tatbestände hervor, durch welche der Richter persönlich entwürdigt und angegriffen wurde, ebenso wie die Seinen. Ziel des Gerichts ist es demnach offenbar, Genugtuung zu schaffen für erlittenes Unrecht.

---

schied in dem guten Willen ihrer Gedanken... Nur im Ort unterscheiden sich die Scharen eine von der anderen"). – Äußerlicher bleibt die zweite ApkJoh (WEINEL, Apokalypsen, S. 150): alle sind 30 Jahre alt (statt Kinder und Greise), haben dieselbe Haarfarbe.

473 MINGANA, Narsai II, S. 12f: „Unsterblich und Unleidensfähig sind [dann] alle... denn nichts Unvollkommenes gibt es in der Schöpfung der Unsterblichen... Eins ist unvollkommen, und darin gibt es keine Gleichheit, und [ist] nicht alles in allem: Die große Grenze zwischen Gerechten und Sündern... Die Begierde ist es, die sie [scil. die Sünder] weit mehr straft als eine Strafe: dass sie die Herrlichkeit sehen, aber sich dem Tor der Herrlichkeit nicht nähern [können]."

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ein wichtiges Moment des Gerichts ist, wie bereits angesprochen, eine Verwandlung, wonach das Innere eines Menschen sichtbar wird und dadurch für sich selbst sprechen kann:

> „Und mit einem Mal ruft liebevoll der Sohn Gottes, sein strahlendes Gesicht ist fröhlich und seine ausgestreckte Rechte spendet allen das Leben. Mit ihr winkt er wie mit dem Finger seine Geliebten herbei und sagt: Kommt, kommt, kommt ihr Gesegneten meines Vaters! Und durch den Klang seiner Stimme werden alle Heiligen in ihrer Art verwandelt, denn gleichartig stehen alle Menschen auf und sehen sie aus. Dann breitet die Herrlichkeit in deren Innerem ihre Strahlen auf ihr Äußeres... Und mit einem Mal strömen bei dem ruhigen Klang seiner Stimme unseres Herrn die heraus, die zum Haus des Gabriel gehören und des Michael... Und [die Engel] geleiten mit Ehre die Gemeinden und Gruppen der Heiligen, die von den Sündern ausgesondert werden... jeder [so], wie er sich ihm angenähert hat in der Reinheit seines Herzens, in der Ernsthaftigkeit seiner Taten und in der Richtigkeit seines Glaubens jetzt“.
>
> „Und nachdem er Stille über alles gebreitet hat, ruft unser Herr laut aus, erregt, ja zornig, und deutet mit der Linken zu denen, die seine Güte mit blasphemischen Worten verletzt haben und mit ihrem beschämenden Lebenswandel, und die seine Gerechtigkeit angegriffen haben. Und der Milde sagt zu den Bitteren und Abscheulichen: Geht, geht, packt euch fort von mir, ihr Verfluchten, und ins ewige Feuer! Denn so wie ich euch liebte, habt ihr mich gehasst. Und ich habe wegen eurem Geschlecht den Tod empfangen... Und ihr habt mich und alle, die an mich glaubten, Tode aller Art sterben lassen... Und durch das Wirken jenes Rebellen, der mit euch ist, habt ihr all die Bosheiten und Verbrechen begangen. Und ihr wart für ihn fleißige Diener und Handlanger seiner Tyrannei, ihr in eurer bösen Verirrung und euren abscheulichen Leidenschaften.“[474]

Wenn das irdische Leiden eine Prüfung war, ist das Gericht nun eine Bestätigung und Vergeltung für die Bewährten: „Es wird die Treue in seinen Geliebten geprüft werden... bis zu der Zeit, die von ihm gesetzt ist zum Gericht über alles, was mit Verstand begabt ist, zur Vergeltung für die Guten und zur Verurteilung der Bösen“[475].

Die Gerichtsszene endet mit einigen Weherufen, die zunächst an Judas und die Kreuziger gerichtet sind und dann an alle Sünder, an deren letzte Stelle aber der Verfasser sich selbst setzt, dadurch seine uns unbekannte Schuld bekennend: „Wehe euch, Sünder! ... Wehe mir zusammen mit ihnen, denn ich bin einer von ihnen und mehr“[476]. Darin liegt nicht nur persönliche Demut und Ermahnung, sondern ebenso die Anerkenntnis der göttlichen Gerechtigkeit, wie sie auch den

474 LANE, kṯāḇā, S. 187f.
475 LANE, kṯāḇā, S. 177.
476 LANE, kṯāḇā, S. 189.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Gerichteten (Gerechten wie Schuldigen) durch Bibelzitate in den Mund gelegt wird:

> „Und nach diesen Dingen rufen wiederum die, die oben sind, mit denen, die unten sind: Gerecht bist du, unser Herr! (Ps 119, 137) Und deine Güte ist größer als unsere Sünde! (nach Röm 5, 20) Denn du hast nicht mit uns nach unseren Sünden gehandelt und uns nicht nach unserem Unrecht vergolten (Ps 103, 10)“.[477]

Der Sinn dieser Anerkenntnis des Gerichts erhellt noch mehr, wenn man sie in einen weiteren traditionsgeschichtlichen Kontext stellt und vor allem mit Narsai vergleicht[478]. Die Anerkenntnis hat natürlich zum einen die Funktion, Gottes Gerechtigkeit zu unterstreichen, denn diese kann kaum angezweifelt werden, wenn selbst die Feinde sie bestätigen. Zum anderen ist sie Selbstbezichtigung. Dies führt zu einem abstrahierten Verständnis des Gerichts: Der Mensch weiß im Grunde selbst von seiner Strafwürdigkeit, die Gerichtshandlung ist quasi nur noch äußerlicher Vollzug dessen, dass der Menschen durch eine begangene Tat bereits schuldig gesprochen ist. Neben die Feststellung, dass Christus der Richter ist[479],

---

477 LANE, kṯāḇā, S. 189. Dazu auch S. 193: Die Bestraften „tragen die Last ihrer Qualen ohne Aufbegehren, während sie die Gerechtigkeit bekennen und die Barmherzigkeit dafür loben, dass sie den Furor der Strafe zurückgehalten hat.

478 Vgl. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 22: „Die Gerechten wie die Ungerechten bekennen seine Gerechtigkeit... sie richten sich selbst ohne zu widersprechen“, auch bei Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 85) werden „die Dämonen und die Gottlosen den unbestechlichen Richter preisen“; die Menschen reinigen sich im Feuer von allem Irrtum und „erkennen die Gerechtigkeit Gottes an, bekehren sich in Lobopfer und Demut gezwungen zu ihm, preisen, beten an und bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist’“ (ebd. S. 113).

479 Als Subjekts des Gerichts wird im Christentum Christus eingetragen, obwohl dieser im NT nur bedingt genannt ist (Joh 5,30 „mein Gericht“; dagegen Mt 25 nur der „König“ des Gleichnisses; Apk 20,4 die Heiligen?; Apk 20,12 „es wurde gerichtet“; genauso schon Dan 7,10; Lk 12,14 sogar „wer hat mich zum Richter gesetzt?“). Quelle für das Gericht des Menschensohns ist z. B. äthHen 61,7–9; 62,2–6; 55,4 (SCHREINER, Eschatologie, 37, Anm. 41). Vgl. EpAp 26; Sib II 42–55,238–44; VIII 218–21 (DALEY, Eschatologie, S. 89: Christus hält mit Vater Gericht); 2Clem (ebd. S. 95: Jesu Kommen als Richter). Explizit zu Mt 25 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 25,31–26,1, Hom. 79,5.): „So sagt er nicht: Das Himmelreich ist gleich, sondern spricht unverhüllt von sich selbst: ‚Wenn aber der Menschensohn kommt’“. Chrysostomos kennt außerdem eine „passive“ Weise Gottes, in der sich das Gericht vollzieht (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 1,9–10, Hom. 3,1, S. 763: „daß diese Bestrafung für Gott nicht mit einer besonderen Mühe verbunden sei, sondern Gott braucht nur zu erscheinen und sich sehen zu lassen, und mit einem Male sind Alle, die verdammt werden, der Strafe verfallen. Seine bloße Erscheinung nämlich wird für die Einen himmlische Seligkeit, für die Andern höllische Pein bringen“. Damit werden Gericht und Vollzug identifiziert). Von Theodor kennen wir nur die Auslegung zu Joh 5,30 (VOSTÉ, Theodor II, S. 85): Macht zum Gericht hat das Wort Gottes. Narsai sagt betont Christus als Richter an (MINGANA, Narsai II, S. 7, 24 u. a.), kennt aber auch sowohl den Gedanken Theodors (MINGANA, Narsai II, S. 22): „Das Wort, das sie hörten, rechtet mit ihnen, wie es geschrieben ist, und es rächt sich an ihnen, weil sie es hörten, und sich abwandten, und Unrecht taten“, als auch Chrysostomos’ (BL Or. 9396, fol. 174a): „Voller Furcht und voller Liebe“ blicken die Menschen auf den kommenden Christus, „Furcht für die

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

kann also der Gedanke treten, dass die Tat und das Individuum zum Richter werden[480]. Und dass diese Tat am Äußeren des Menschen von allen erkannt werden kann, drückt sich auf vielfältige Weise aus: vom Hinweis, dass im Gericht nichts verborgen bleibe, bis hin zur Kleidsymbolik Bāḇais[481], welche Šuḇḥālmāran

---

Bösen und Glück für die Guten... Güter und Qualen liegen in den Gestalten der Zuschauer verborgen".

480 Ephrem kennt als Richter denn auch (MARTIKAINEN, Ephrem, S. 129): die Gerechtigkeit Gottes, das Gesetz, das Bewusstsein des Menschen vor dem Gesetz, die Freiheit des Menschen. „This inner intelligence has been made the judge and the law" (BROCK, Letter, S. 292). Das Opfer eines Unrechts *und* Gott sind Richter bei Ephrem graecus (EURINGER, Ephräm, Rede, 1): „Der Ehebrecherin, die ihre Leibesfrucht vernichtete, auf daß sie nicht diese Welt sähe, verwehrt ihr Kind den Anblick jener neuen Welt... Sie werden vom Richter mit dem Tode bestraft". Gerechte wie Sünder preisen Gottes Gerechtigkeit (ebd. 11.). Ähnlich Chrysostomos allgemein (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 25,31–26,1, Hom. 79,5), „denn nicht er hat sie verdammt, sondern ihre eigenen Werke", und speziell über die Kreuziger (BAUR, Chrysostomos, zu Mt 24,30, Hom. 76): es werde „gar keiner Anklage bedürfen. Sobald sie das Kreuz erblicken, werden sie in Wehklagen ausbrechen ... durch ihr Klagen werden sie selbst ihr Urteil fällen und sich verdammen". Für Narsai (BL Or. 9396, fol. 167a) leuchten die Gedanken der Auferweckten „heller als die Sonne"; er beschreibt die anklagenden Untaten des Menschen mit Flecken auf der Kleidung (MINGANA, Narsai II, S. 14): „Die Flecken, die auf ihnen sind, treten mit den Schuldigen in den Rechtsstreit ein, und behalten Recht gegen sie und ihre persönlichen Schulden"; (ebd. S: 15) „Mit Liebe und Leidenschaft richten sie sich selbst"; überhaupt (SIMAN, Narsai zu den zehn Jungfrauen, S. 15) kann der Mensch als Gottes Ebenbild jedes Unrecht entlarven; radikal formuliert er (MINGANA, Narsai II, S.25): „Schön hat es also unser Herr gesagt, der Herr über alle Dinge: Dass niemand der Richter ist außer dem Menschen, der sich selbst richtet" (mit Bezug auf Lk 12,14?). Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 215): Das Gericht Gottes ist gerechte Unterscheidung (*pūršānā ḵīnā*), die in den vernünftigen Körpern eine Vergeltung oder Urteil (*pūrʿānā ō gzār dīnā*) setzen wird nach den Werken eines jeden; das ist Herrlichkeit oder Qual." – Wenn Šuḇḥālmāran zwar nicht den Richter, aber die Strafe mit den eigenen Taten verbindet, liegt das auf derselben Linie (s. u. 8.7.).

481 Sib VIII 219–30, 6Esr 16,54–68 (nach DALEY, Eschatologie, S. 89): Dann werden die geheimsten Taten der Menschen offenbar; ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 24): „Vor jedem Einzelnen werden seine Taten stehen, die er getan hat"; Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 279f): das Gewissen wird verurteilen; das Äußere die Taten widerspiegeln wie ein Lamm oder wie Esau; Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,30, Hom. 76,5: „... wird uns hinüber begleiten und vor aller Augen offenbar werden: die Räubereien, die Übervorteilungen, die Unzüchtigkeiten, die Ehebrüche, die tausend anderen Untaten; ... Worte wie Werke sind im Jenseits aufgezeichnet"; Ephrem (BROCK, Letter, S. 277): „their secret deeds... now come out into the open... their evil thoughts... stand there in front of theirs masters accusing them"; am ausführlichsten Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 9): „Nackt und offen steht jedes sprechende Wesen da, und es gibt keinen Gedanken, der nicht offen gelegt und sichtbar wird bei seiner Prüfung", S. 10: „Mit Leib und mit Geist steht der Mensch auf, alles in allem, und mit seinen Gliedern und Seelenregungen gibt er das wieder, was er falsch gemacht hat", S. 25: „„Und obwohl sie alle in unvergängliche Herrlichkeit gekleidet sind, sind sie nicht alle in ihrem Anblick gleich, wie es ihr Wesen ist. Geringer oder ansehnlicher ist die Herrlichkeit, die auf dem einen und dem anderen liegt. So wie der Strahl eines Sterns geringer ist als der eines anderen. Die Neigung der Seele macht dies in der neuen Schöpfung, sie ist es, die die jeweilige Herrlichkeit größer oder kleiner macht"; auch Jakob Sar. (z. B. ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 31): „Les pièges de l'iniquité... mis à nu sont là et il n'est refuge pour les dérober aux regards", u. v. m.; und am bildhaftesten Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 217): „Die letzte Posaune ist der Befehl des ge-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

an anderer Stelle in Buch 2 VI selbst benutzt[482]. Damit können in diesen Zusammenhang auch die Aussagen unseres Autors über das Innere und Äußere des auferstandenen Menschen gestellt werden: Negativ „jeder einzelne von uns hat seine Strafe auf sein Gesicht geschrieben, und wie einen Schleier auch über sein Herz gebreitet“[483], oder positiv „sie fliegen mit Flügeln von Feuer und Geist, welche ihnen ihr Lebenswandel verliehen hat, und die Güte ihres Erweckers“[484]. Und wenn Aphrahat wie jeder Leser von 1Kor 15,41 davon spricht[485], dass der Glanz der Auferstandenen unterschiedlich stark sei, und zwar nach dem Maß seiner Lebensführung, dann stimmt Šuḇḥālmāran damit genau überein:

> „Dann breitet die Herrlichkeit in deren Innerem ihre Strahlen auf ihr Äußeres, und leuchten alle entsprechend der Reinheit ihrer Seele auf und entsprechend der Menge ihrer guten Werke in unserem Herrn.“[486]

Damit wurde wieder ein Theologoumenon benannt, welches Šuḇḥālmāran zwar etwas breiter ausführt, das aber dennoch wieder nur vor dem Hintergrund der Tradition voll verständlich ist. Auch weitere Motive werden über den genannten biblischen Kontext hinaus wieder nur knapp angerissen: Der Zeitpunkt des Gerichts am Ende der Zeit wird nicht in Frage gestellt oder relativiert durch die Warnung, dass ja bereits der Tod des Individuums als sein Gericht betrachtet werden könnte[487]. Symbolträchtige Szenarien des Gerichts mit Büchern und Thronen nach Dan 7[488] fehlen, ebenso eine Reihenfolge der Rechtsprechung erst über

---

rechten Richters, der die Vernunftwesen in ihre Körper kleidet gemäß dem Zustand ihres Wandels“.

482 LANE, Book, S. 90: „In the same way, the ordered life of the righteous is virtous and is honoured by the glory with which each one of them is clothed: the beauty of his faith or the attractive quality of his Ways of life”.

483 LANE, kṯāḇā, S. 193.

484 LANE, kṯāḇā, S. 187. Zur Tradition des Seelenflugs s. Anm. 633.

485 Aphrahat bei BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 514; diese verbreitete Auslegung von 1Kor 15,41 („Einen andern Glanz hat die Sonne, einen andern Glanz hat der Mond, einen andern Glanz haben die Sterne; denn ein Stern unterscheidet sich vom andern durch seinen Glanz“) verfehlt wohl die Intention des Paulus.

486 LANE, kṯāḇā, S. 187.

487 Ein Gericht gleich nach dem Tod kennt äthHen 102,4–104,5 (nach SCHREINER, Eschatologie, S. 37); die Endgültigkeit des Gerichts ab dem Todeszeitpunkt kennt Hippolyt (Kommentar zu Dan 4,18, nach DALEY, Eschatologie, S. 115: „unsere moralische Verantwortung wird verstärkt, wenn ‚jeder erkennt, dass er an dem Tag, an dem er diese Welt verlässt, bereits gerichtet ist, denn die Erfüllung ist über ihn gekommen‘“. Basilius der Große lässt ein göttliches Urteil gleich bei Eintritt des Todes erfolgen (Brief an eine gefallene Jungfrau: DALEY, Eschatologie, S. 149). Aphrahat weist darauf hin (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 503), dass im Tod keine Buße des Sünders mehr möglich ist.

488 Bereits äthHen 89,60ff.70f.76f; 90,17.20; syrBar 24,1 (nach SCHREINER, Eschatologie, S. 37, Anm. 39) erscheint Gott mit Engeln und richtet vom Thron aus, auf der Grundlage von Büchern mit aufgeschriebenen Taten oder (ebd., Anm. 40: äthHen 47,3; 104,1; 108,3; Jub 19,9; 30,20; 36,10) Namen. ÄthHen 41,1. gibt es das Wiegen der Taten, oder ein rettendes Zeichen, das die Frommen an sich tragen (PsSal 15,6; Ez 9,4). Auch ApkPetr hat (MINGANA, Peter, S. 142ff) das Aufschlagen der Bücher. Theodoret folgt ganz dem Gericht nach Dan 7 (SCHULZE, Theodoret,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Gerechte und dann über Sünder[489], schließlich das Gericht als Läuterung im Feuer[490]. Die Beteiligung der Engel am Gericht, ohnehin eine seltenere Vorstellung, beschränkt sich hier darauf, dass sie die Gerechten in den Himmel geleiten[491]. Außerdem wird kein weiteres „Zubehör" in den Himmel gehoben"[492]. Auch der schon beschriebene Prozess der Aussonderung von Guten und Bösen ist hier knapper als anderswo, und zwar nach dem Modell des Narsai[493]. Die Barmherzigkeit des Richters oder ein Eintreten Christi für die Sünder taucht nicht unmittelbar hier auf[494]; die Gnade Gottes wird aber an anderer Stelle behandelt. Während

Sp. 523). PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III, S. 94) schildert den großen Thron Christi und Sitze der Apostel, ebenso Jakob Sar. (ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 46). Narsai (ALLGEIER, Seele, S. 393): „Daß das Gericht feststeht, rufen Bücher wie Trompeten".

489 Apokr. ApkJoh (Kap. 20–23: WEINEL, Apokalypsen, S. 151).

490 In ApokPetr 5–6, Sib II 252–4, 313–6; VIII 411 (nach DALEY, Eschatologie, S. 89) gibt es das Gericht als Läuterung im Feuerstrom, den die Gerechten überleben, und der zur Strafe für die Ungerechten wird. Auch Irenäus (AH 5,28,4; 5,29,1 nach DALEY, Eschatologie, S. 106f) empfindet die Läuterung (hier als Worfeln beschrieben) als einen schrecklichen aber notwendigen Prozess. Böse werden zerstört, Gerechte gereinigt, geläutert und gerettet. Laktanz (HARTL, Lactantius, Kap. 67.) schildert Feuer, Schwefel und Hagel; die Gottlosen „werden vom Brande ergriffen und machen sich wechselseitig nieder", während die Gerechten unter der Erde bewahrt bleiben. Auch nach Ephrem (EURINGER, Ephräm, Rede 9.) werden die Bösen durch Brand vernichtet, die Guten durch die Gnade gerettet; oder (ebd. 10.) es ergießt sich ein Feuerstrom von Gott aus, um alle Welten zu prüfen. Apk 20,9 dagegen fällt das Feuer vom Himmel, um die feindlichen Heere zu vernichten. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 9): „Ein Ofen der Läuterung ist der Tag seines Offenbarwerdens".

491 Vgl. ApkPetr (A. MINGANA, Peter, 216): Engel sortieren die ganz Bösen aus in den Tartarus, aber die sündigen Seinen richtet Christus selbst), Ephrem (BECK, Ephrem Sermones III, S. 94: sofortige Vernichtung des Antichrists durch die Engel – nach S. 93 aber ist Christus der Vernichtende; und vor dem Thron Christi und den Aposteln sortieren die feurigen [Geister] (*nūrānē*) wie Weizen und Stroh (vgl. weiter Sermones I – IV). Zur Beschränkung der Rolle der Engel bei Šuḇḥālmāran s. o. S. 258.

492 So in der apokr. ApkJoh (WEINEL, Apokalypsen, S. 151) über Bilder, Heiligtümer und Bücher der Kirchen u. v. a. das Hl. Kreuz.

493 Irenäus hat (DALEY, Eschatologie, S. 107) das Gericht Christi als Worfeln, also Trennung von Spreu und Weizen, ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 12, und A. MINGANA, Peter, 216) als Teilung der Gerechten und Sünder. Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 5) schildert ein richtendes Paradiestor, dass einlässt oder fort stößt. Theodor verbindet eine *divisio* mit der Auferstehung nach Joh 5,28f (VOSTÉ, Theodor 2, S. 85). Bāḇai setzt mit Evagrios Gericht und Aussonderung gleich (FRANKENBERG, Euagrius, S. 215): „Das Gericht Gottes ist gerechte Unterscheidung (*διάκρισις*, *puršānā kīnā*), die in den vernünftigen Körpern eine Vergeltung oder Urteil (*ἀνταπόδομα ἢ κατάκριμα*, *purʿana ō gzār dīnā*) setzen wird nach den Werken eines jeden. Narsai unterscheidet stärker, und siedelt wie Šuḇḥālmāran das „oben und unten" erst nach dem Gericht an (MINGANA, Narsai II, S. 7f): „Er ist es, der beim Vollzug des Gerichts die Guten und die Bösen prüft, und er verteilt den Lohn entsprechend den Taten zwischen Gut und Böse. Er ist es, der die Aussonderung des einen vom anderen vollzieht, und einer wird erhöht, einer hinab gestoßen in die Tiefe, die unten ist."

494 Dazu siehe oben zur Gotteslehre, S. 229. Zur Tradition: Schon im Frühjudentum (SCHREINER, Eschatologie, S. 37, Anm. 42) gibt es entweder strenge Gerechtigkeit (äthHen 50,4; 60,6; 108,13; 4Esr 7,34; syrBar 85,9) *oder* Barmherzigkeit (äthHen 60,25). Diese wird weiterhin sparsam erwähnt, und dann, wie bei Ephrem (EURINGER, Rede 9) doch fast wieder im Sinne der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gelegentlich der Gedanke erscheint, bereits die Trübsal und das Wirken des Antichrists als Gericht zu werten, nennt Šuḇḥālmāran dies nur eine Prüfung[495].

Zwei Motive verdienen jedoch besondere Beachtung. Zum einen sind das die Kriterien des Gerichts, also die Liste der zu belohnenden bzw. zu bestrafenden Taten. Wenn die „Werke der Barmherzigkeit" nach Mt 25 von Šuḇḥālmāran durch Allgemeinbegriffe ersetzt werden, wie bereits festgestellt, dann gibt es dafür Vorbilder. Das gilt ohnehin für die Prüfung der Werke[496], aber es gilt auch für die Beurteilung des Glaubens (wie bei Ephrem, Chrysostomos und Bāḇai[497]) und für

---

Gerechtigkeit: „Wenn die Guten und Gerechten alle nicht durch die Barmherzigkeit vor dem Feuer des Richters ... bewahrt würden, so würden auch sie mit den Sündern von dem Feuer jenes Richters verzehrt werden". Nach ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 216f) tragen die Seinen Gründe in sich, wegen derer Christus für sie eintritt, nämlich den Bund und sein Blut, und ihr Bekenntnis (auch Maria tritt ein für sie). „On my part, I will acknowledge their acknowledgment of me and will not send to perdition any one of them, however great are his sins". Narsai bezeichnet die Vernichtung des Antichrists anstelle all seiner Anhänger als Akt der Barmherzigkeit (BL Or. 9396 fol. 175a): „Voll großer Liebe ist das Handeln, ... dass er nicht die, die an der Seite des Bösen sind, verderben lässt wie diesen einen ... denn so wie er den einen vergehen ließ, hätte er auch viele verderben können."

495 LANE, kṯāḇā, S. 177: Einer der Gründe für das Kommen des Antichrists ist, „dass die Treue in seinen Geliebten geprüft werde". So Hippolyt im Plural von den Tyrannen (GRÖNE, [Ps]Tatian, S. 41): „In diesen Aussprüchen ist sehr deutlich das besondere *Gericht* der Prüfungen geoffenbart, welches in den letzten Zeiten von den Tyrannen, welche dann sein werden, verursacht, über dasselbe kommen wird." Es folgt das Gericht Christi. PsEphr (BECK, Ephrem Sermones III) wiederholt viermal das Motiv, die hereinbrechenden Not (Assyrer, Araber, Hunnen, Antichrist) als Gerechtigkeit wegen der folgt auf Gottlosigkeit anzusehen. Als Prüfung fürs Gericht auch bei Narsai (BL Or. 9396, fol. 165a/b): „Zu einem Ofen der Prüfung hat er seine [scil. des Antichrists] Haltung uns und allen Dingen gegenüber gemacht, um durch seine Schlechtigkeit das Gold zu finden, das uns unterscheidet... wie er uns auch weise durch dessen [Hilfe] anklagt im Gericht, dass wir nicht wachsam sind im Krieg der Leidenschaften gegen die Wahrheit."

496 ApkPetr kennt eigene Listen, die noch aus der Orphik stammen (DIETERICH, Nekyia, S. 228–32), oder (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 24) formuliert allgemein: „Jedem wird nach seinem Tun vergolten werden." Aphrahat bezieht (BRUNS, Aphrahat I, S. 71) seine Beispiele und Abstufungen aus dem persischen Strafrecht. Chrysostomos kennt das Gericht nach Werken (BAUR, zu Mt 25, 31 – 26,1, Hom. 79,5: „denn nicht er hat sie verdammt, sondern ihre eigenen Werke"); ebenso Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 7f „Er verteilt den Lohn entsprechend den Taten"; S. 13f „Das Unrecht ist die Ursache für diese Trennung zwischen dem einen und dem anderen, und dieses ist es, das die böse Seite in den Abgrund des Unrechts hinab stößt"). Nach Bāḇai und Evagrios wird (FRANKENBERG, Euagrius, S. 25) „jedem einzelnen" der „Lohn seiner Arbeit geben", oder (ebd. S. 215): „Vergeltung oder Urteil (*purʿānā ō ǧzār dīnā*)" gesetzt „nach den Werken eines jeden". Bei Šuḇḥālmāran allgemein „Lebenswandel", „Ernsthaftigkeit seiner Taten" (LANE, kṯāḇā, S. 188), „Tugenden" (ebd. S. 189), negativ „Bosheiten und Verbrechen" und besonders das Töten Christi und der Seinen (ebd. S. 188).

497 Bereits Paulus hatte die Liebe zur Wahrheit angemahnt, um gerettet zu werden (2Thess 2,10). Aphrahat droht denen, die an die Auferstehung nicht glauben, mit Strafe (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, Auferstehung, S. 250). Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, zu 2Thess 2, S. 196) kehrt den Paulusvers um: „Sie glauben der Unwahrheit, so dass sie zu Grunde gehen", doch ist dies nicht explizit in das Gericht eingebettet. Chrysostomos macht daraus den Glauben an Christus (LIEBERT, Chrysostomos, zu 2Thess 2, Hom. 4,3., S. 782): Gerichtet werden „Alle,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

den Maßstab der asketischen Werte, die ebenfalls schon anderswo angedeutet sind[498]. Aber die Beurteilung des Glaubens stellt sich nun doch ganz anders dar: Der „Christusglaube“ bei Chrysostomos wird unserem Autor zur „Richtigkeit des Glaubens“. Dazu gehört, dass die „Gemeinheiten seiner Lehre“ (scil. des Antichrists) durch Elias „orthodoxes“ Bekenntnis widerlegt worden waren[499]. Dies ist eine konfessionelle oder doktrinale Pointierung, wofür sich in der Tradition kein Vorbild findet, auch nicht beim dogmatisch engagierten Zeitgenossen Bāḇai. Bekenntnis und Lehre haben andernorts zwar einen eschatologischen Ort, aber normalerweise außerhalb des jüngsten Gerichts[500]. Der Gedanke erwächst wohl aus dem Wunsch, dass Gott als Richter die falsche Lehre verurteilen möge, von welcher sich der Gläubige bedrängt sieht; in diesem Sinne hatte Narsai sich den

welche die Wahrheit nicht geglaubt, sondern an der Ungerechtigkeit ihr Wohlgefallen gehabt haben. Er nennt Christum ‚die Liebe zur Wahrheit' – ‚darum', sagt er, ‚weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben'.“). Ähnlich geht es Bāḇai um die, die verurteilt wurden, weil sie Christus nicht annahmen (Frankenberg, Euagrius, S. 113): Sie reinigen sich im Feuer vom Irrtum „und bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist, an den sie hier, in der Zeit des freien Willens, nicht glaubten.“

498 Bei Narsai (Mingana, Narsai II, S. 25) kann auch die „Neigung der Seele” Kriterium der Beurteilung sein. Die reine Seele wird ausschlaggebend sein, um bei Christus zu sein (ebd. S. 27): „Schau, die Gerechten und Bescheidenen werden den Messias sehen, und reinige deine Seele von den hässlichen Dingen, damit auch du ihn siehst.“ Bāḇai sagt mit Evagrios (Frankenberg, Euagrius, S. 113), gerecht werde der Asket sein, der die *apatheia* erlangt hat. Bei Šuḇḥālmāran knapp „Reinheit seines Herzens“, (Lane, kṯāḇā, S. 188), negativ „abscheuliche Leidenschaften“, „Hass“, „Schlechtigkeit seiner Eigenart“ (ebd. S. 189).

499 Lane, kṯāḇā, S. 188 bzw. 189.

500 Ein einfaches trinitarisches Bekenntnis eint laut Narsai *nach* dem Gericht gute und böse Individuen, als Zeichen ihrer vollkommenen Erkenntnis (Mingana, Narsai II, S. 12): „Einen Schöpfer rufen sie dort an in Gleichheit, und sie verstehen ihn als drei in einem und einen in dreien“. Narsai (Connolly, Narsai, XVII, Mysteries, S. 16) fordert: „this is then the confession of the Apostles and the Fathers... confess with them, that ye may receive life immortal“. Für Theodor Mops. (Swete, Theodor zu 2Thess 1, 10, S. 47) ist die rechte Lehre Grundlage für Ruhm am Ende; bei Theodor zeigt sich der Übergang der Terminologie vom *testimonium* (*μαρτύριον*) des Paulus (2Thess 1,8.10) hin zur Lehre (*doctrina*, *διδασκαλία*). – Die Konfession spielt ferner eine Rolle in der Kephas-Offenbarung des EvAp (Harris, Gospel, S. 32), wo falsche Christen auftreten; „they shall trample on the faith and talk perversely and they shall divide our Lord” (wohl der Vorwurf des „Nestorianismus”), was auf die Wirkung Satans zurückgeführt wird. Sie sagen „I am superior in the fear of God, and I confess him more correctly”, und werden Gott daher nicht finden und stattdessen viel Unglück ausgesetzt werden. Dies ist natürlich eine dem Šuḇḥālmāran entgegen gesetzte Position, und das dortige Gericht über den falschen Glauben als ein offensichtlich weltimmanentes Leiden unterscheidet sich von seinem. Diese Schrift ist aber jünger als er. Ebenso jünger ist die Ansicht bei Johannes Dam., die antichristliche Lehre sei falsche Christologie (aber nicht als Ursache fürs Gericht): (Steinhofer, Johannes, 4.27): „Nun ist zwar ‚jeder, der nicht bekennt, daß der Sohn Gottes im Fleische gekommen' und vollkommener Gott ist und zum Gottsein hin vollkommener Mensch geworden, ein Antichrist. Gleichwohl heißt besonders und vorzugsweise Antichrist der, der ‚am Ende der Welt' kommt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Beistand des gerechten Richters gewünscht[501]. Aber selbst dies ist etwas anderes als Šuḇḥālmāran formuliert.

Zum anderen ist Šuḇḥālmārans Sonderbehandlung der „ganz Bösen“ zu beachten. Damit ist gemeint, dass der Antichrist unabhängig von einem Gerichtsprozess vernichtet wird, Satan aber nach dem Gericht der ewigen Qual übergeben wird. Hier herrscht Übereinstimmung nur mit ganz wenigen anderen Schriften, und nur ungenau: Die Apokalyptik kennt die Vernichtung beider vor dem Gericht[502], Origenes überlegt die Vernichtung Satans von Natur aus[503]. Erst für die Schule von Nisibis und speziell Narsai erfolgt dann eine Trennung, was bedeutet, dass der Antichrist bereits vor der allgemeinen Auferstehung gerichtet bzw. vernichtet, Satan aber danach ins Feuer geworfen wird[504]. Woher kommen die Differenzen? Das Motiv in ApkJoh kann bei der großen Abweichung kaum direkte Vorlage für Narsai sein. Šuḇḥālmāran gleicht wiederum der Schule, obwohl die Reihenfolge umgestellt ist – vielleicht damit die Auferstandenen Zeugen der Vernichtung auch des Antichrists werden können. So erfolgt bei ihm die Überführung des Antichrists durch Elia vor der Auferstehung (ist das bereits sein Gericht?), aber seine Vernichtung durch Christus danach. Jedenfalls folgt auch hier dann erst das allgemeine Gericht, dem auch Satan unterworfen ist. Die traditionsgeschichtlichen Gründe dieser Unterscheidung können wohl nicht

501 McLeod, Narsai, II (Epiphany), S. 100f: Narsai verteidigt sich und seine Christologie, und hofft auf den gerechten Richter, der ihm gegen die Bedrängung durch die theologischen Feinde helfen wird.

502 Eine „außergerichtliche“ Behandlung“ allgemein kennen ApkPetr (Grébaut, Littérature, Nr. 25f: die Gerechten betrifft weder Tod noch Feuer, die Sünder und die Geister werden im Feuer vernichtet) und Aphrahat (Bruns, Aphrahat II, Dem. 22, S. 512–13: das Vorübergehen am Gericht der ganz Gerechten und ganz Gottlosen, für welche eigene Strafen vorgesehen sind, während das Gericht nur den „normalen“ Sündern gilt). ApkJoh 20,10f lässt Satan und Antichrist gleichzeitig vor dem Gericht ins Feuer werfen; die übrigen Bestraften gelangen später in denselben Feuerpfuhl. PsEphr (Beck, Ephrem Sermones III, S. 94) hat die sofortige Vernichtung des Antichrists durch die Engel.

503 Bei Origenes kann vielleicht nicht geklärt werden, ob er dem Satan wegen der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* die Möglichkeit des ewigen Heils zugesteht, oder ob, wie er anderswo sagt, der Satan im Lauf der Zeit zum „Lügner von Natur“ wurde und damit zerstört werden *muss* (Daley, Eschatologie, S. 133f).

504 Für die Schule berichtet Īšōʿdāḏ (Gibson, Commentaries, S. 98 engl./S. *dsq* syr.) das Gericht (*mett*^{d}*īnānūṯā*) des Antichrists vor der allgemeinen Auferstehung. Narsai (Mingana, Narsai II, S. 5 sowie BL Or. 9396, fol. 174b u. 175b) lässt die Vernichtung des Antichrists vor der allgemeinen Auferstehung stattfinden, die Bestrafung von Satan und Dämonen danach (ebd. fol. 176a). – Traditionsgeschichtliche Ursache dieser Verschiebung könnte sein, dass in einer frühen Phase der Apokalyptik das Gericht darin bestand, dass eben das Böse vernichtet wird, und erst später auf ein Gericht aller Menschen ausgeweitet wurde (Schreiner, Eschatologie, S. 36f: Endgericht als Strafe für die „gottfeindliche Weltmacht Dan 7,9–12; für Völker, die Gott nicht gedient haben 4Esr 7,37; für böse Geister und Satan TestLev 18,12; Dan 5,6; häufig äthHen; für Belial/Satan Dan 5,11; Test Jud 25,3; AssMos 10,1; Jub 23,29. Endgericht für alle dann, ebd. Anm. 37: Jub 5,13ff; TestLev 4,1; 4Esr 7,32.37.105; syrBar 50f; slHen 65,6; 46,3; Sib IV 40ff, wozu umgekehrt erst die Auferstehung aller nötig wurde, ebd. Anm.: 38 äthHen 51,1–3; 4Esr 7,32; 5,45). Dann kamen beide Traditionen nebeneinander zu stehen gerade in ApkJoh.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

rekonstruiert werden, während für Šuḇḥālmāran offenbar neue innere Gründe zur Geltung kommen (s. o. 8.4. c).

8.7 Hölle und Strafe

Der Schnitt- und Übergangspunkt von der Gerichtsszene zur Höllenschilderung liegt bei Šuḇḥālmāran in der Rede vom „ewigen Feuer" (*nūrā ḏ-ʿālam* bzw. *nūrā ḏ-lā npīḥā*) und der „Unterwelt" (*šyōl*)[505], wohin gesendet wird, wer sich als böse erwiesen hat (zwischen die beiden Schilderungen schiebt sich seine christologische Betrachtung). Schon vorher war diese Bestrafung für die Anhänger des Antichrists abgekündigt worden: „Die bei ihm bleiben... haben mit ihm ihr Leben für die ewige Hölle verwirkt"[506].

Es sind drei Fragen in den Blick zu nehmen: Worin besteht die Strafe? Wo erfolgt die Strafe? Inwiefern muss zwischen Bild- und Sachhälfte unterschieden werden? Begonnen sei wieder mit Šuḇḥālmāran.

a) Hölle als Gottesferne und Selbstanklage

Wenn auch unser Autor mehrmals vor Strafe warnt, gibt er nur jenes „ewige Feuer" als ihren Inhalt an, und ansonsten zwei abstrakte Definitionen: Strafe ist das Fernsein von Christi Angesicht, was bereits im Richterspruch „Geht fort" vollzogen ist[507]. Zusammen mit dem Bild vom Feuer leitet sich diese Abstraktion aus Mt 25,41 her. Sodann ist Strafe eine schreiende innere Hässlichkeit, die den Sünder quält[508]. Damit sind die Grundgedanken des Autors bereits wiedergegeben. Wenn Kap. XI,1–2 ausführlich die Unterwelt (*šyōl*) und ihre Qualen (*šendē*) mit Hilfe des bereits analysierten Unterweltlieds (s. o. 6.4) schildert, dann steht das in einem gewissen Kontrast dazu; aber nicht so, dass der Autor sich von diesem Textfragment abgrenzt.

Im ersten Teil des Fragments werden die Qualen in der Unveränderbarkeit aller Dinge gesehen – die Zeit steht in der Unterwelt auf bedrückende Art still. Weder Traurigkeit noch Trost, weder Verurteilung noch neue Hoffnung gibt es dort

505 Ersteres jeweils in Kap. X,1 (Gericht der Verfluchten: LANE, kṯāḇā, S. 188) und XI,6 (ebd. S. 195), zweiteres Kap. XI,1 u. 2 (ebd. S. 194).

506 LANE, kṯāḇā, S. 181. Dass hier ein Höllenaufenthalt für den Antichrist in Aussicht gestellt zu werden scheint, steht in Konflikt mit der sonst vorherrschenden Auffassung, diesem stehe die völlige Vernichtung bevor (s. o. 8.4 d)

507 LANE, kṯāḇā, S. 188: „Und der Milde sagt zu den Bitteren und Abscheulichen: Geht, geht, packt euch fort von mir, ihr Verfluchten, und ins ewige Feuer", sowie 192f: „Was härter ist als dies, das ist, dass der Mensch fern von unserem Herrn (*raḥīq men māran*) sein wird und seines Anblicks beraubt,... dass der Sünder von ihm gefallen ist und an ihm keinen Anteil hat (*w-layt leh ʿameh mnāṯā*)". Vgl. 2Thess 1,9 „Die werden Strafe erleiden, das ewige Verderben, fern vom Angesicht des Herrn" und, als Gegenstück, Hebr 3,14 „wir haben an Christus Anteil bekommen".

508 LANE, kṯāḇā, S. 194: „was unsere Pein sein wird: Hässlichkeit, die in uns eingesenkt ist und uns drängt, sie hinauszuschreien".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

mehr, kein Ereignis und keinen Zufall. Zwar gibt es keinen Ankläger mehr, aber dafür auch keinen Frager oder Zuhörer – „was am Anfang war, bleibt ohne Veränderung (*šuḥlāpā*) bestehen“[509]. Damit ist diese Vorstellung nicht weit entfernt vom Alten Testament, woraus das Lied manches Detail schöpft. Schon in der hebräischen Bibel finden sich Sätze wie „In der Scheol dankt man dir nicht... Wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte hoffen“ (Jes 38, 19)[510].

Wo dennoch ein Geschehen geschildert wird, bleibt es ohne Widerhall: Das Heulen geschieht mit ungehörten Stimmen, das Tragen der Pein ohne Aufbegehren[511]. Erst hier also wird wirkliches Leiden beschrieben, während der zuvor genannte Stillstand nicht *per se* Leiden bedeuten muss. Es wird willig getragen, weil die Einsicht in die Gerechtigkeit der Strafe vorhanden ist, ja die Leidenden loben Gottes Barmherzigkeit dafür, dass die Strafe nicht im vollen Zorn Gottes besteht[512]. Dann wieder ist etwas Strafendes kaum zu erkennen, wenn in der Unterwelt z. B. kein Unterschied zwischen geschickten und ungebildeten Menschen gemacht wird[513]; es herrscht in vieler Hinsicht Gleichheit unter den Individuen. Dass dieser Gegensatz zu den vorgenannten Strafen keinen inhaltlichen Bruch darstellt, wird erst traditionsgeschichtlich erklärt werden können (s. u. b).

Der zweite Teil des Fragments zeigt, dass bereits das Höllenlied eine abstrakte Deutung der Hölle aussagen will, wenn es fort fährt: „Dies ist das Feuer, das nicht ausgeblasen wird“[514]. Die Rede vom Feuer will also als Bild verstanden werden für einen Zustand, der die Beziehungsebene und die Seele betrifft. Dasselbe gilt außer vom Feuer auch vom unersättlichen Wurm, von den nicht zu öffnenden Fesseln und dem nie ausgewechselten Folterinstrument[515]. Zwar wird nur noch der Wurm, nicht die Fesseln bzw. Folterinstrumente, ebenfalls durch ein *hāḏēʰī* („dies ist“) mit den seelischen Qualen identifiziert, aber gerade die Fesseln bilden deutliche Symbole für die oben untersuchte Unveränderbarkeit der Situation in der Unterwelt. Bereits der Dichter des Fragments strebt also eine symbolische, abstrakte

509 Lane, kṯāḇā, S. 193.

510 Zu etlichen weiteren alttestamentarischen Referenzstellen s. o. 6.2 (c).

511 Lane, kṯāḇā, S. 193: „Die Menschen heulen in der Hölle in ihrer Pein mit Stimmen, die nicht gehört werden... Sondern sie tragen die Last ihrer Qualen ohne Aufbegehren“.

512 Lane, kṯāḇā, S. 193: „während sie sich zur Gerechtigkeit bekennen und die Barmherzigkeit dafür loben, dass sie den Furor der Strafe zurückgehalten hat“.

513 Lane, kṯāḇā S. 194; es steht hier der *mhīrā* gegenüber dem *hedyūṭā*. Liegt hier jener *topos* vom Gegensatz zwischen dem rhetorisch Gebildeten und dem *ἰδιότης* vor, welcher soziale, aber v. a. auch monastische Konfliktsituationen im Antiochia des Chrysostomos abbildet (vgl. Illert, Chrysostomus, S. 56f)? An die dem *topos* zu Grunde liegende Paulusstelle 2Kor 11,6 denkt Šuḇḥālmāran sicher nicht, da Pšiṭṭā zwei andere Begriffe gegenüberstellt: *būrāʾnā ḇ-mellaṯʸ ellā lā ḇ-īḏaʿtʸ*.

514 Lane, kṯāḇā, S. 194.

515 Lane, kṯāḇā, S. 194: „Es ist der Wurm, der nicht stirbt... er wird nicht satt und stirbt doch nicht... Dort sind enge Bande, die nicht zu öffnen sind, ein Foltergerät, das nie ausgewechselt wird“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Deutung der Unterwelt an, bleibt aber noch bei der quasi räumlichen Vorstellungswelt, wenn er dichtet, zur *via negationis* des ersten Teils zurückkehrend: „Das Haus der Unterwelt vergeht nicht, und Licht dringt dorthin nicht ein“[516].

Im direkt sich anschließenden Gedankengang dieses zweiten Teils des Fragments werden, ganz neu, einige Ambivalenzen entfaltet:

> „Licht erfreut die Tugendhaften; den Sündern ist es Feuer. Dieser Ort des Vergnügens ist für uns Folter; diese Erde der Freuden ist für uns die Hölle. Dieser Ort, den wir begehrt hatten, wird zu unserem Erbe; diese Ländereien, nach denen wir gegriffen hatten, fallen uns als unser Teil zu“[517].

Die Sätze scheinen auf den ersten Blick etwas fehl am Platz zu sein, da es ja geheißen hatte, Licht dränge in der Unterwelt nicht ein, und es nun um ein Licht geht, dass zum Feuer wird. Doch es beginnt einfach ein neuer Gedanke, der durch freie Assoziationen inspiriert ist. Nachdem es sich um Metaphern handelt, sind sie austauschbar. Die drei Zweizeiler spielen alle damit, dass es um etwas nur scheinbar Gutes geht, das sich aber aufgrund der Sünde als unentrinnbare Hölle entpuppt, sobald man es besitzt. Neu an diesen Verspaaren ist außerdem das „wir“; bleibend ist eine gewisse räumliche Vorstellung („Ort“), obwohl der Schwerpunkt auf der logischen Operation liegt.

Bei alledem handelt es sich, wie gesagt, um die Bildwelt des Fragments, und nicht um Šuḇḥālmārans endgültige Darstellung. Im Gegenteil, er setzt sich durchaus ein wenig vom Höllenlied ab, indem er neben die quasi-örtliche Bildwelt das Innere und sogar das Ethische im Menschen setzt, seine Seele und seine Taten. Denn bereits die Hinführung zum Fragment geschieht mit den kontrastierenden Worten:

> „So, wie das Himmelreich in uns ist, das heißt in unseren Taten, so ist entsprechend auch die Hölle in uns (*l-ǧaw menan*), in den schlechten Taten (*ba-ʿḇāḏē ḇīšē*), die wir tun.“[518]

Das heißt, es wird die Verortung in den Taten und im Inneren des Menschen vollzogen. Dies geschieht in Anlehnung an Lk 17,21, egal, ob der Evangelist dort mit *ἐντός ὑμῶν* an „in euch“ oder an „unter euch“ gedacht hat (s. o. 8.5 d). Šuḇḥālmāran behält zwar in seiner Einleitung die Rede vom Ort (*aṯrā*) bei: „Jeder Mensch weiß über seinen Ort zu sprechen: ein Kind des Königreichs also über Freuden und ein Kind der Hölle über Qualen.“ Doch daraus und aus den folgenden Zitaten geht hervor, dass es sich nicht nur um einen Ausdruck des Orts, sondern auch um einen solchen der Zugehörigkeit handelt, und eben um eine „Ver-Ortung“ in den Erlebenshorizont der Seele:

> „Jeder foltert und quält sich selbst und wird seine eigene Hölle (*hūyū ǧēhannā ḏ-ʾīṯeh*). Und jeder achtet auf das Eigene, denn für jeden ist sein

516 Lane, kṯāḇā, S. 194.
517 Lane, kṯāḇā, S. 194.
518 Lane, kṯāḇā, S. 193.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> eigener Schmerz bitter. Der Menge seiner Sünden entspricht die Schwere seiner Qualen“[519]. – „Denn ich habe meine Aufmerksamkeit auf den Gedanken (*hergā*) gerichtet, dass ich in meinem Gericht einigermaßen dessen Härte gespürt habe. Und am meisten war meine Seele in mir erbittert bei der Erinnerung an die Verurteilung. Die Bitterkeiten der ewigen Strafe haben uns aus der Ferne kasteit. Denn ihre Qualen sind uns mit dieser mächtigen Stimme angezeigt worden, die uns Sünder von den Gerechten trennt und fortbringt, wie unreine und abscheuliche Gegenstände, an einen hässlichen Ort, der uns ähnlich ist. Diese Dinge habe ich gelernt von jener erbärmlichen Stimme, die uns entfremdet hat und uns als Verfluchte bezeichnet hat und uns in ewiges Feuer geschickt hat“[520].

Daraus ergibt sich ein Weiteres: Obwohl Šuḇḥālmāran die Kasteiung „aus der Ferne“ kommen spürt, also aus der Zukunft, und obwohl er vom *Fort*bringen an einen „Ort, der uns ähnlich ist“ spricht, werden von ihm Gericht und Hölle als Qualitäten erlebt, die die Seele im Diesseits kennen lernt. Unser Autor hat, wie er sich ausdrückt, selbst sein Gericht schon erlebt und erlitten und in seiner Erinnerung (*ʿuhdānā*) behalten[521]. Wenn man die zweimalige Anspielung aus Mt 25 (Trennung der Sünder von den Gerechten; Anrede als Verfluchte) berücksichtigt, zusammen mit der Selbstidentifizierung als „wir Sünder“, mag man daran denken, dass er ein solches inneres Erlebnis beim Rezitieren oder Hören dieser Bibelstelle hatte. Auch der schon erwähnte Sachverhalt, dass Menschen ihre Hölle (genauso ihren Himmel) schon so gut kennen, dass sie davon als „ihrem Ort“ reden können, weist ebenfalls darauf hin, dass für Šuḇḥālmāran die Hölle etwas Verinnerlichtes ist, das man schon erlebt haben kann[522]. Im Übrigen wird neben dem Raum- auch der Zeitbegriff relativiert: Es ist nämlich zu bedenken, dass die Taten, in welchen die Hölle bestehen soll, ausschließlich die *diesseitigen* Taten bezeichnen können, denn die *šyōl* ist ja als etwas Unbewegliches, also Tatenloses, gedacht. Und noch

519 LANE, kṯāḇā, S. 193. Mit dieser Aussage unterbricht Šuḇḥālmāran das Zitat seiner Höllenschilderung; s. o. 6.4 (a).

520 LANE, kṯāḇā, S. 196.

521 Es dürfte hier kaum eine „Erinnerung an die Zukunft“ gemeint sein. PAYNE-SMITH, Thesaurus II, gibt zum Verb *ʿeḥaḏ* außer den rückwärts gerichteten Bedeutungen *meminit*, *recordatus est*, *revocavit* (erinnerte sich, rief sich ins Gedächtnis) auch die zeitlosen *mentionem fecit* (erwähnte) und *memento* (gedenke!) an; für das Nomen *ʿuhdānā* allerdings nur *memoria*, *commemoratio* (Erinnerung, Gedenken) und Sonderbedeutungen. Die Unterscheidung von TEULE, Remembrance, S. 15–17, wonach *ʿuhdānā* bei den Mönchen entweder eine Grundhaltung oder eine Meditationsübung ständiger Wiederholung sein kann, hilft hier vielleicht nicht weiter, da hier Gott das Ziel des Gedenkens ist. In unserem Zusammenhang wäre vielleicht an eine dritte Form zu denken, an eine bewusst „geübte“ Imagination, die aber nicht dauernd wiederholt wird. Ein Modell dafür wäre in Ephrems Brief an Publius zu finden: „The letter is essentially a meditation on the last judgement, taking as its starting point the imagery of the Gospel as a mirror (*maḥzita*) in which the viewer can see his inward soul reflected in its true colours, and thus perceive what will be his lot at the last judgement” (BROCK, Letter, S. 262).

522 LANE, kṯāḇā, S. 193: „Jeder Mensch weiß über seinen Ort zu sprechen: ein Kind des Königreichs also über Freuden und ein Kind der Hölle über Qualen“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

einen Anhaltspunkt für ein sehr diesseitiges Hölleverständnis gibt es in Šuḇḥā-lmārans Buch 1 mit dem Satz: „Ein bitteres Herz ist seine eigene Hölle“[523].

Ähnliches gilt überhaupt für das Thema „Strafe“, wenn man nämlich darunter die Gottesferne versteht: Im Diesseits ist sie Sünde, im Jenseits Strafe. Es besteht Kontinuität zwischen beiden. Wie schon beim Thema „Gericht“ besprochen, wird bei der eschatologischen Verwandlung jedes Menschen dessen Inneres außen sichtbar, um ihn zu überführen. Den Gedanken führt er nun dahingehend weiter, dass darin auch die Pein bestehe – nicht nur in der eigenen Scham, sondern darin, dass sich die Seele selbst zerstöre; sie leidet an ihrer eigenen Hässlichkeit oder Bosheit:

> „Die Strafe ist nämlich Wurmfraß und Verrottung der Seele. Und dies ist Angst und Zerfleischung und Schamesröte des Gesichts, und wahrhaftig gibt es kein schmerzhafteres Leid als dieses. Es kennen dieses bedrängende Leiden [alle], welche darin geprüft worden sind. Denn jedem wurde seine Schulden[liste] vor Augen gehängt, und sie ist allen genauso bekannt und zugänglich wie ihm selbst. Und kein bisschen von seinen bösen und sündigen Gedanken, Worten und Taten ist dort verborgen. ‚Sondern alles ist nackt und entblößt vor dem, welchem wir Rechenschaft (*peṯgāmā*) geben’ (Hebr 4,13)“[524]. – „Und jeder einzelne von uns hat seine Strafe auf sein Gesicht geschrieben, und wie einen Schleier auch über sein Herz gebreitet“. – „Was unsere Pein sein wird: Hässlichkeit, die in uns eingesenkt ist und uns drängt, sie hinauszuschreien – so wie die Zunge wiedergibt, wie stark der Schmerz ist, der in den Gliedern steckt“[525].

Die Strafe besteht im Ertragenmüssen der eigenen Taten – so wird die Formel von der „Hölle in unseren Taten“ verständlich[526]. Noch weiter gehend, setzt Šuḇḥālmāran Sünde und Strafe sogar gleich: „Denn das ‚Geht fort von mir’ zeigt, dass der Sünder von ihm gefallen ist und an ihm keinen Anteil hat“[527]. Mit anderen Worten: Das „Geht fort von mir“ bewirkt nichts Neues mehr, sondern drückt nur noch aus, was schon geschehen ist, nämlich dass die Sünde bereits eine Ferne von Christus ist. Auf die Spitze getrieben könnte ein solcher Gedanke dazu führen, auch keinen Unterschied von Diesseits (wo die Sünde geschieht) und Jenseits (wo die Konsequenz folgt) mehr zu machen. So weit geht Šuḇḥālmāran aber nicht,

523 Lane, kṯāḇā, S. 74 (1 XIV,13): *lebbā marīrā ġēhannāʰū ḏ-īṯawʰy*.

524 Lane, kṯāḇā, S. 193.

525 Lane, kṯāḇā, S. 194.

526 Hier liegt dieselbe Denkweise vor, wonach traditionell die Taten zu „Richtern“ werden können; die Belegstellen dafür wurden schon angegeben (s. o. 8.7 c). Gericht und Strafe fallen in den Taten in eins.

527 Lane, kṯāḇā, S. 193. Hier wird, wie schon aus Lk 17,21, ein Höllenbegriff im Umkehrschluss aus einem Heilsbegriff abgeleitet; nämlich mit Worten aus Hebr 3,14, wo es vom Heil heißt: „Denn wir haben an Christus Anteil bekommen, wenn wir die Zuversicht vom Anfang bis zum Ende festhalten.“

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sondern hält an der Überlieferung fest, wie sie das Fragment transportiert, und vor allem an Mt 25,41.

Somit bietet Šuḇḥālmāran zum einen eine klar innerseelische Interpretation der Hölle, wofür die Bilder des Fragments nur eine Vorlage bilden. Zum anderen verschwindet bei ihm eine klare Trennung zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen inneren menschlichen Zustand. Es scheinen sich bei ihm beide Anschauungen etwa die Waage zu halten. Er kennt Hölle und Strafe als zeitlos und damit als bereits für die Gegenwart relevant, aber er behält sich den Gedanken einer endgültigen und gesteigerten Hölle für das Ende vor:

> „Die Dinge, die ich in diesem Leben als kleine Strafe gefunden habe, sind nur ein trübes Abbild der zukünftigen, denn sie sind geringer als jene, so wie ein Abbild im Vergleich zur Vorlage (*āk̲ ṣelmā men tape^{n}keh*)“[528].

Dies wird für seinen Aufruf zur Umkehr wichtig sein.

b) Traditionelle Jenseitstopographie

Wie sind zunächst die Äußerungen Šuḇḥālmārans ihrem äußerlich-jenseitigen Gehalt nach theologiegeschichtlich einzuordnen? Der Antwort ist eine methodische Bemerkung voranzustellen: Man darf in diesem Zusammenhang keine allzu klaren Definitionen erwarten, sodass man auch nicht leicht von verschiedenen theologischen „Lagern“ sprechen kann.

Die Jenseitsvorstellungen der Kirchenväter bewegen sich im Allgemeinen im Rahmen einer einfachen Grundvorstellung: Zunächst gelangt die Seele nach dem Tod, getrennt von ihrem verfallenden Körper, an einen Aufbewahrungsort des Totenreichs, bzw. sie tritt bis zum Jüngsten Tag in einen Zwischenzustand ein, und dann wird nach der Auferstehung von Leib und Seele, und der Verwandlung aller Menschen, den Gerechten der Himmel und den Sündern die Hölle zuteil. Bereits in jenem Zwischenzustand ist ein Unterschied zwischen Gerechten und Sündern zu denken, obwohl beider Seelen in mancher Hinsicht unter denselben Bedingungen existieren, nämlich getrennt von den zerfallenden Körpern in einem Stillstand, der keine neuen Empfindungen oder Bewegungen zulässt. Zu diesen Vorstellungen setzen sich alle Autoren zumindest in Beziehung.

Allerdings existieren faktisch etliche Abweichungen bei Namen oder Beschreibungen jener Orte und Zustände. Es darf dann jedoch nicht *per se* auf positionelle Differenzen geschlossen werden, denn viele Autoren machen in verschiedenen Texten sogar selbst unterschiedliche Angaben. Dies geht aus den im Folgenden verwendeten Belegstellen hervor. Es kann z. B. leicht geschehen, dass in einem Text nur von einem allgemeinen Zwischenzustand die Rede ist und in einem anderen Text desselben Autors von Vorhimmel und Vorhölle[529]. Der Zustand der „Stille“ bzw. Unbewegtheit erscheint als Hauptcharakteristikum teils des

528 Lane, k̲ṯāḇā, S. 194.

529 Die Frage, ob für einen Autor die Toten schon vor oder erst nach dem Gericht voneinander getrennt werden, relativiert sich dadurch.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zwischenzustands, teils der neuen Welt, sowohl des Himmel als auch der Hölle. Es wird mitunter nicht genau zwischen Vorhölle und ewiger Hölle unterschieden, weil beide Orte vergleichbar sind[530]. Es werden die Erde und das Totenreich als „Ort unten" sogar gleichgesetzt, die dem Himmel gegenüberliegen. Am Auffälligsten ist jedoch, wie viele Autoren einmal ein ganz klassisches materielles Bild der Totenwelt zeichnen, und sich ein andermal klar zu einem metaphorischen Verständnis der Bilder bekennen. Sobald aber Metaphern im Spiel sind, kann zumindest ihre „Bildhälfte" nicht mehr statisch festgeschrieben sein, auch wenn es abgestufte Positionen zu der Frage gibt, wie weit man im geistigen Verständnis der materiellen Jenseitsvorstellungen gehen muss; dazu siehe nachfolgend unter (c).

Das Urteil GÜNTER KOCHS[531] zum Beispiel, wonach die Jenseitsvorstellungen Theodors von Mopsuestia in sich nicht einheitlich seien, dürfte somit auf mehr als einen Autor zutreffen. PAUL KRÜGER meint, dass Ephrem wie Narsai sich nicht zwischen zwei Traditionen entscheiden wollten, weshalb beide unausgeglichen teils von Eden, teils von der Scheol reden[532]. Eine Rolle spielt außerdem der Sitz im Leben: In einer theologischen Abhandlung scheint, was den Zeitpunkt des Erlangens ewiger Herrlichkeit betrifft, unter Umständen anders über das Ergehen von Verstorbenen nachgedacht worden zu sein als in einer aktuell-paränetischen Begräbnisansprache[533]. Das bedeutet jedenfalls: wenn einzelne Texte zweier Autoren im Vergleich unterschiedlich ausfallen, ist das oft noch kein Nachweis, dass sie verschiedene Positionen vertreten.

Auch jene Ungenauigkeit der Begrifflichkeit erscheint bei mehr als einem Autor, wonach die *šyōl* (Unterwelt, *Ἅδης*) teils als gemeinsames Schicksal aller Verstorbenen, teils als endgültiges Schicksal nur der Sünder bezeichnet wird. Hier schwankt also der Begriff zwischen den Bedeutungen „Totenreich", „Zwischen-

530 Hier geht es aber nur um die Meinung des Hieronymus, wonach Gericht, Lohn und Strafe gleich nach dem Tod des Individuums erfolgen muss (DALEY, Eschatologie, S. 168); damit würden Vorhölle und Vorparadies mehr oder weniger entfallen. Dies scheint im Osten niemand mehr bejaht zu haben; man behalf sich oft mit dem Argument, dass die Seele im Zwischenzustand den endgültigen Zustand ersehne oder befürchte, was eine noch nicht realisierte Vergeltung bedeutet.

531 KOCH, Heilsverwirklichung, S. 84: Theodor denke in seinen verschiedenen Bemerkungen zum ewigen Heil durchgehend Traditionell, nicht originell und auch nicht einheitlich. – DALEY, Eschatologie, zeigt z. B. für Basilius oder Hieronymus Unterschiede zwischen Früh- und Spätwerk der Autoren.

532 Referiert und bestätigt bei GIGNOUX, Doctrine, S. 334.

533 Ähnlich urteilt auch DALEY, Eschatologie, S. 151, über die fehlende Systematik bei Greg. Naz.. Basilius (ebd. S. 149) kann neben das Endgericht das sofortige Gericht nach dem Tode schildern, Greg. Nyss. (ebd. S. 156) neben das kollektive Heil der Menschheit am Ende das sofortige Heil von Verstorbenen nach ihrem Tode. Ähnlich Ps-Dionysius Areopagita in ein- und demselben Text: „Obwohl er von der Gleichzeitigkeit der Belohnung der Gerechten mit der Auferstehung spricht, ... gibt Pseudo-Dionysius zu verstehen, dass man mit Recht davon ausgehen kann, dass diejenigen, die eines heiligmäßigen Todes gestorben sind, bereits ‚an der ewigen Belohnung wahrhaft teilhaben'" (*Ecclesiastica Hierarchia* 7, 1 u. 3: DALEY, Eschatologie, S. 226).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zustand nach dem Tod“ einerseits, und „Hölle“, „Ort der Strafe nach dem Urteilsspruch“ andererseits. Dieses traditionsgeschichtliche Nebeneinander zweier *šyōl*-Konzeptionen hat sicher eine logische Ursache darin, dass zu allererst das Leben als Lohn und der Tod als Strafe angesehen wurde: Die Gerechten werden dann am Ende dem Tod entrissen[534], während die Sünder im Tod verbleiben, und ihre Auferweckung wohl erst sekundär hinzutritt um der Möglichkeit des Gerichtes willen. Wenn sie dann in den Tod zurückfallen, kommt das der Hölle gleich[535]. In der Dogmatik ist das als das Eintreten des „zweiten Todes“ bekannt; Šuḇḥālmāran nennt es in Buch 1 den „großen Tod“[536]; Īšōʿdāḏ von Merw wird sagen, dass das Leben, zu dem alle Menschen gleichermaßen erweckt werden, für die Sünder kein Leben sein wird[537].

Nicht nur in „chronologischer“ Blickrichtung, sondern auch in sachlicher werden also die Grenzen zwischen Tod und Hölle durchlässig: Der Tod selbst, an sich für Sünder und für Gerechte dasselbe Schicksal, kann schon verschiedene Bedeutungen haben, nämlich für die einen Strafe, für die anderen Glück. Wenn das so ist, verwischt sich auf abstrakter Ebene der Unterschied zwischen Tod, Totenreich, Himmel und Hölle. Präzise ist die Entsprechung von Tod, Gericht und Hölle z. B. bei Bāḇai ausgedrückt, auch wenn er an ihrer Unterscheidung festhält. Der leibliche Tod, die unfreiwillige Trennung der Seele vom Leben, ist für ihn „Symbol“ für den geistlichen Tod, als die selbst gewählte und damit endgültige Trennung vom Leben:

> „‚Was der leibliche Tod an uns tut’, der die Einheit zwischen Leib und Seele trennt, so daß der Leib, leblos, der Verwesung anheimfällt und seine Tätigkeit einstellt, und die Seele nach ihrem Scheiden von ihm regungslos bleibt ohne jeden Willen — denn sie kann ja nicht das Geringste tun oder lernen ohne den Leib, das Substrat und Mittel ihres Wirkens —, ganz ebenso wirkt das gerechte Gericht Gottes an allen Vernunftwesen ohne Ausnahme: Weil sie in der Zeit, die ihrem Willen gegeben wurde, um die Tugend zu üben und die Erkenntnis sich anzueignen, das Ebenbild in sich durch böse Leidenschaften zerstört haben und Gott nicht gedient haben, werden sie

534 So besonders bei Theodor (KOCH, Heilsverwirklichung, 75: „Das Heilswerk beinhaltet Befreiung von Sünde, Tod und Satansherrschaft in Einigung mit Gott“) und Narsai (BL Or. 9396, Antichrist, fol. 176b: „aber ihn löst er von den Ketten der Sterblichkeit… Vergänglichkeit und Tod reibt er dem Vergänglichen ab, und anstelle des Leibs lässt er seinen Leib in den Himmel fliegen, der oben ist“).

535 Vgl. SCHREINER, Eschatologie, S. 37, schon zu Dan 12,2f: Auferstehung impliziert Gericht, da sie „zum ewigen Leben“ führt, also dem Verlassen des Totenreichs, oder zu „Schmach und ewigem Abscheu“, was Rückkehr in die Scheol „nicht ausschließt“. So dann auch im Frühjudentum (ebd. S. 39): Sünder verbleiben tot in der Scheol (äthHen 99,11) oder in einer Scheol, die zum Ort ewiger Strafe (ebd. Anm. 61: 4Esr 7,36.67.72; 8,59; äthHen 67,8; syrBar 51,6; 85,9 u. a.) mit Finsternis und Feuer gewandelt ist.

536 Der „große Tod, der unsere Trennung vom guten Leben in Gott ist“: LANE, kṯāḇā, Buch 1 XIV,8.

537 GIBSON, Commentaries I, S. 101 (engl.)/Bd. II, S. *ṭsq* (syr.): „the life is common to both parties, but on account of the torments it is not counted as life to these”.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> gerechterweise bestraft; haben sie sich doch zuvor für sich selbst ausgesucht das Gegenteil vom wahren Leben und das Fernbleiben von der Seligkeit. Darum wird ihnen die Freiheit genommen und werden sie in schrecklicher Finsternis gefesselt, wo sie gar nichts tun können.“[538]

Eine andere Überschneidung findet sich bei Narsai, welcher als Ort der Verstorbenen teils die Scheol, teils Eden angibt[539]. Es sei noch einmal betont, dass aufgrund dieser Gegebenheiten die Begrifflichkeiten der Autoren kaum als Hinweise auf ihre Schulrichtung herangezogen werden können.

In einigen Fragen sind natürlich wirklich konträre Auffassungen vorhanden: Nämlich ob es Fürbitte für die Toten geben kann[540], aber wichtiger noch, ob es an Stelle eines ewigen *strafenden* Feuers auch ein ausschließlich *reinigendes*, d. h. auch zeitlich begrenztes Feuer gibt, und, damit zusammenhängend, ob dann sogar die Allversöhnung (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*) denkbar ist. Die mehr oder weniger origenistische Auffassung einer zeitlichen Begrenzung der Feuerqual[541] wurde von

538 FRANKENBERG, Euagrius, S. 119, beruhend auf dem Evagrios-Zitat „Dass der wahrnehmbare Tod in uns zu bewirken pflegt wie es das gerechte Gericht Gottes selbst tun wird unter allen Vernunftwesen in der Zeit, da er die Lebenden und die Toten richten wird und einem jeden nach seinen Werken vergelten wird.“

539 Narsais Hom. 39 (GIGNOUX, Doctrine, S. 333).

540 Fürbitte ist unmöglich im Gericht nach 4Esr 7,105 (SCHREINER, Eschatologie, S. 37). Ephrem (EURINGER, Ephräm, Rede, 9) verneint, dass die „Geisterheere“ und die Heiligen für die Seelen beten, da sie fürchten, Zorn und Feuer Gottes könnten außer die Sünder auch diejenigen treffen, die für sie eintreten. Auch Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8): „niemand... empfängt fürbittende Worte“. Kyrill Jer. kennt Fürbitte für die Verstorbenen, was aber für DALEY, Eschatologie, S. 175, eher seine kirchliche Frömmigkeit ausdrückt, als Teil seines theologischen Systems zu sein.

541 Sib II 330–8 (DALEY, Eschatologie, S. 89f) kennt die Möglichkeit der Rettung aus dem ewigen Feuer. PsClem (REHM, Rekognitionen II,17) kennt ein Feuer, das nur „Durchgang” ist: „bis zu der Zeit, da eure Seelen wieder hergestellt sind, durchs Feuer gerettet”, und (Homilia III,6): „wenn jemand ihn verleugnet, oder sich auf andere Weise der Respektlosigkeit Ihm gegenüber schuldig macht, und dann Buße tut, wird er in der Tat für seine Sünden bestraft werden, die er gegen Ihn getan hat, aber dann gerettet werden, da er umgekehrt ist und lebt”. Clemens Alex. nennt mindestens einmal die „Strafe des ewigen Feuers“ (Homilie zu *Quis Dives salvetur*? Kap. 33, zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 122), hält aber sonst meist die Strafe für ein Heilmittel und für begrenzt; sonst wäre ihm ein guter Gott nicht verständlich. Die Gehenna bedeutet ihm „Kollektivqualen zur Züchtigung“ (Clem. Stromateis 5,14,91,2f, zit. ebd.); das Feuer ist demnach nicht verzehrend, sondern vernünftig, die Seele durchdringend, läuternd (Clem. Stromateis 7,6,24,4, zit. ebd.). Damit bahnt Clemens den Weg zur Fegfeuervorstellung. Außerdem denkt er auf die *apokatastasis* hin und deutet das universale Heil aller intelligenten Wesen an (z B Clem. Stromateis 7,2,12,2–3; 7,2,13,1, zit. ebd.). Origenes wagt in seinem Johanneskommentar (28,8, 63–66, zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 131) kein Urteil, ob die Finsternis (d. i. die Hölle) ewig sei oder nicht, und überlegt in der Homilie zu Josua (14,2, zit. ebd.), ob Feuer, da es ausdrücklich dem Teufel und seinen Engeln bestimmt sei, nicht die menschlichen Seelen betreffe; *αἰώνιος* bezeichne wohl eher einen „langen Zeitraum“ statt die Endlosigkeit. Einerseits lobt Origenes die „allgemeine Übereinkunft“ von der Endlosigkeit dieser Strafe (Hom. in Ez 4,8, zit. ebd. S. 131) gegenüber der Torheit, durch Fürbitte könne man daraus entkommen; aber alle Peinigungen müssten dem Wohl der sie Erleidenden dienen (ebd. S. 132). Die Läuterung im Feuer dient der Trennung von den Leidenschaften und der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

den Antiochenern eher abgelehnt, genauso wie von zweien der „drei Kappadozier“, die sonst zumindest teilweise mit Origenes sympathisierten[542]. Dies gilt auch für Šuḇḥālmāran, welcher ohne weiter zu problematisieren einmal die „Strafe ohne Ende“ konstatiert in Anlehnung an das „ewige Feuer“ aus Mt 25,41[543]. Das Fragment des Unterweltlieds (Kap. XI) zeigt, wie gesehen, dieselbe Auffassung. Interessanter Weise übernimmt Zeitgenosse Bāḇai von Evagrios den Gedanken des reinigenden Feuers, aber ohne dadurch *zeitliche* Strafen im Eschaton anzuerkennen[544]. Sondern er verlegt unter (unberechtigter) Berufung auf seinen

---

Vorbereitung der Anschauung Gottes. Es werden nach 1Kor 15,24–28 Christi Feinde und der Tod vernichtet werden, Gott wird „alles in allem“, das Böse wird vollkommen aufhören (Comm in Joh 1,16,91, zit. ebd. S. 132f)). Für Greg. Nyss. (anders Basilius der Große und Greg. Naz.) dient das Feuer ausschließlich der Läuterung, welche heilsnotwendig ist und in der Askese teilweise vorweggenommen wird; es reinigt das Gute vom Bösen, so dass am Ende niemand mehr in diesem Feuer sei (DALEY, Eschatologie, S. 156). Kompromisslos denkt noch einmal Stephan bar Sudaili das Ende aller Strafen (ebd. S. 221; vgl. PINGGÉRA, All-Erlösung, S. 197 zum Vergehen der Hölle). Selbst Ephrem denkt an eine Art Fegefeuer (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 4f: Die Toren werden nach Ableistung desselben hinter das Paradies versetzt, ein Ort, den „die oben verschmähen..., die unten hätten ihn gern“). Wegen einer Ellipse im Text kann hier nicht gesagt werden, wie Ephrem die Frage letztlich entscheidet; er hält die Abschaffung der Gehenna für „möglich“ (vgl. auch ebd. S. 117f und MARTIKAINEN, Ephrem, S. 127f, gegen H. MÖLLER und G. BICKELL; s. ebd. weitere Zitate *Hymnus de Paradiso* 10,15; *Hymnus de Fide* 11,22; *Sermo de Fide* 6, 311–14); aber eine Apokatastasis einschließlich des Teufels gibt es für Ephrem keinesfalls (Carmina Nisibena 59,8, zit. ebd. S. 188 Anm. 3: „Vielleicht wird sich (einmal) die Gehenna leeren durch das (göttliche) Erbarmen; und nur du (der Satan) mit deinen Dienern wirst (darin) zurückbleiben”.

542 ApkJoh kennt kein Ende des Feuers, auch nicht ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 47f: Die Gequälten bitten um Gnade, erkennen ihre Schuld, aber der Engel Tartaruchos sagt ihnen, es sei zu spät für Reue). Zur Betonung der ewigen Strafe bei Basilius und Greg. Naz. („Ich kenne auch ein Feuer, das nicht reinigt, sondern rächt... das unauslöschliche Feuer“) s. DALEY, Eschatologie, bes. S. 149 und 152. Chrysostomos sieht 2Thess 1,9 („ewiger Untergang”: LIEBERT, Chrysostomus, Hom. 3,1, S. 762f) als Widerlegung derjenigen an, nach denen die Hölle nicht endlos sei. Wenn Narsai (ALLGEIER, Seele, S. 393) darum betet, dass Gott „uns von der Pein ohne Ende erlöse“, steht vielleicht die dieselbe Haltung dahinter. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 97) deutet Evagrius so, dass der Hades (*šyōl*) ein Ort ewigen Dunkels sei, und spricht sonst (ebd. S. 119) von „der ewigen Höllenqual“. Īšōʿdāḏ von Merw (GIBSON, Commentaries I, S. 98 (engl.)/Bd. II, S. *wsq* (syr.): „Now the *shuting of the door* is the separation between the righteous and sinners, who will never mingle for ever”. – Es weichen ab Greg. Nyss. (er unterscheidet feinsinnig, dass wohl das Feuer ewig brennen, aber der Sünder nicht ewig darin brennen werde: DALEY, a. a. O.) und ausgerechnet Theodor Mops. (er postuliert die Allversöhnung aus dem Grund, dass das der Schöpfung innewohnende Ziel der Erziehung des Menschen nicht durch ewige Strafe erreicht werden kann; so dann auch Isaak von Ninive: KAVVADAS, Rezeption, Absch. 2 und oben Anm. 30).

543 LANE, kṯāḇā, S. 188. Das Zitat vom ewigen Feuer (Mt 25,41) zweimal: ebd. und S. 196.

544 Evagrioszitat FRANKENBERG, Euagrius, S. 201: „Qual ist die Trauer durch das Feuer, welche die Leidenschaft der Seele im Gericht reinigt“ (*šunnāqā īṯāwʰʸ karyūṯā ḏa-ḇ-yaḏ nūrā, aydā ḏa-ḇ-dīnā mḏakkyā ḥašqašūṯāh d-napšā*). Bāḇai geht in seiner Auslegung nicht auf den reinigenden Charakter, sondern die Immaterialität und die Qual dieses Feuers ein, aber zitiert einige Zeilen des Greg. Naz., die noch klarer die reinigende und zeitlich begrenzte Wirkung des Feuers hervorheben, wiederum ohne darauf einzugehen (ebd.): „in einer andren Schrift über

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Gewährsmann die zeitlichen Strafen ins Diesseits, und sieht im reinigenden Charakter des Feuers die Vernichtung alles Bösen[545] – die verurteilten Seelen können keine neuen bösen Gedanken mehr denken, sondern erkennen das gerechte Gericht an[546]. Noch einmal mit Gregor von Nazianz unterscheidet er das reinigende Feuer von der ewigen Feuersqual[547]. So braucht Bāḇai das reinigende Feuer nicht als origenistisch zu bekämpfen wie sonst den Origenismus[548]. Das

---

die Epiphanien schreibt er: ‚... dann wird ihnen dort eine andre Art Taufe zu teil werden, eine sehr schmerzliche und lang dauernde, die wie eine Flamme den Stoff (Materie) frißt und die Nichtigkeit des Bösen verzehrt'".

545 Dieser Gedanke ist besonders dann ein origenistischer, wenn man annimmt, dass am Ende nichts Böses mehr übrig ist. Auch Philoxenos sagt, dass sowohl das Böse im Menschen als auch die bösen Geister insgesamt vernichtet werden (DALEY, Eschatologie, S. 220). Diese Vorstellung gelangt nicht erst über Bāḇai nach Osten; bereits Narsai (s. u. Anm. 556) kennt sie. Durch die Erwartung des ewig quälenden Feuers, die in großer Spannung dazu steht, unterscheiden sich die Ostsyrer von Origenes. Das vernichtende (statt ewig quälende) Feuer, aber auf Personen statt auf Seelenregungen bezogen, kennt schon PsClem (IRMSCHER, Pseudoclementinen, Hom. III,6): „those who do not repent shall be destroyed by the punishment of fire [and] ... shall be consumed. For they cannot endure for ever who have been impious against the one God".

546 Zu Evagrios' Unterscheidung des „Verbrennenden" und des „nicht Verbrennenden" des Feuers sagt Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 215/217): „Eine Erklärung der Benennung des Feuers, des sinnlichen, das Materielles verbrennt und des geistigen, das den Bösen in der Seelenpein im Gericht zu teil wird, nach dem Worte ‚geht hin ihr Verfluchten etc.' (Mt 25,41); dazu gehört auch das Feuer der Buße und der Zerknirschung, das nach der Taufe den Menschen reinigt und die Taufe selbst, die bildlich als Feuer bezeichnet wird... das uneigentliche Feuer, das nicht die Substanz der Vernunftwesen zerstört, sondern alle Verwirrung durch den Irrtum und das Böse, die den Verstand verfinstert, gänzlich verzehrt, entweder hier auf die zwei oben angegebenen Arten oder dort im Gericht. Dort werden die, die Gott und sein Evangelium hier nicht erkennen wollten, Gott in Qualen erkennen, ihr Böses wird vernichtet und sie erkennen die Gerechtigkeit Gottes an." Ebenso ebd. S. 237: „so vernichtet das gerechte Gericht Gottes alles Böse in der Übertretung des Gesetzes bei den Dämonen und ihren betrogenen Anhängern völlig in der ewigen Qual." – Dieser Gedanke findet sich auch in Evagrios' Kephalaia Gnostica: DALEY, Eschatologie, S. 158f.

547 FRANKENBERG, Euagrius, S. 217: „Ähnlich sagt der selige Gregor: ‚ich kenne das reinigende Feuer, das Christus auf Erden bringen wollte. Feuer wird nämlich in höherer Rede auch das genannt, das die Materie des angewöhnten Bösen verzehrt. Ich kenne aber auch ein Feuer, das nicht reinigt, sondern quält, oder jenes Feuer Sodoms, das auf alle Sünder herabkommt und mit einem grimmen Zorn verbunden ist, das dem Satan und seinen Engeln bereitet ist"; aber ein nur reinigendes Feuers ebd. S. 201: „in einer andren Schrift über die Epiphanien schreibt er: „wenn sie wollen, wandeln sie unsren und Christi Weg, wenn nicht, ihren eignen; dann wird ihnen dort eine andre Art Taufe zu teil werden, eine sehr schmerzliche und lang dauernde, die wie eine Flamme den Stoff (Materie) frißt und die Nichtigkeit des Bösen verzehrt". Inwiefern hier der „echte" Gregor zitiert wird, kann hier nicht diskutiert zu werden. DALEY, Eschatologie, S. 152, bestätigt, dass Gregor neben dem reinigenden auch das ewige Feuer kennt.

548 FRANKENBERG, Euagrius, S. 287: Dies „geht gegen die schlimme Ketzerei der Origenisten, die der eitlen Hoffnung leben, es gäbe kein Gericht und keine Höllenqual, sondern alle Menschen würden am Ende der Tage ihre Leiber ablegen und in einer Natur mit Gott vereinigt werden. Er [scil. Evagrios] hält ihnen aus der Schrift vor, daß alle Bösen mit ihrem Vater, dem Satan,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

reinigende Feuer des *Gerichts* ist überhaupt (sicher wegen 1Kor 3,13) bei den Ostsyrern nicht schwer anzuerkennen; Narsai jedenfalls nimmt es ganz selbstverständlich[549].

So kommt es zu einer fast paradoxen Unterscheidung, wonach das Feuer reinigend alles Böse vernichtet, aber die Verurteilten ewig quält. Sie steht indirekt auch bei Šuḇḥālmāran im Hintergrund, wenn nach ihm der *aḇīḏā* als der ganz und gar Böse völlig vernichtet, also ausgemerzt wird, aber Satan der ewigen Feuersqual überliefert wird (s. o. 8.4. c). In einem nicht-endzeitlichen, sondern rein asketischen und positiven Sinne verwendet er das Motiv außerdem in Buch 4[550]. Diese mehr oder weniger bewusste Differenzierung und Vielschichtigkeit des Feuerbegriffs war spätestens bei Clemens von Alexandrien aus dem Stoizismus ins Christentum eingeführt worden[551]. Eine ähnliche Vielschichtigkeit beinhaltet übrigens die bereits erwähnte Vernichtung des Bösen an sich. Diese Vernichtung äußert sich ja darin, dass Tod und Sünde ein Ende finden und Satan den Menschen durch sie nicht mehr quälen kann. Auf der anderen Seite muss dann formuliert werden, inwiefern Strafe noch wirksam sein kann: In der Lehre von der Allversöhnung bzw. endlichen Strafe wird das verneint; die Gegner dieser Anschauung sprechen von einem zweiten Tod der Sünder, oder – so auch die Ostsyrer – formulieren ein Leiden der Sünder in ihrem Inneren, verbunden mit ihrer Trennung von Gott (s. u.). So wird versucht auszudrücken, dass Leiden noch

---

ewige Qual leiden müssen und auch für die geringste Übertretung ihren Lohn empfangen". Dies zeigt eine undifferenzierte Betrachtung des Origenismus.

549 BL Or. 9396, Antichrist, fol. 176a: „Die Natur der Vernunftwesen bleibt allein [Einfügung: *balḥōḏ*; vgl. Versmaß] bestehen und wird nicht zerstört, und sie allein geht ein ins Feuer der Prüfung ihrer Haltung"; MINGANA, Narsai II, S. 9: „Ein Ofen der Läuterung ist der Tag seines Offenbarwerdens". Vgl. schon Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 275f): „Wenn... der Menschensohn auf den Wolken des Himmels vor den Vater tritt, wird ein Strom von Feuer niederstürzen, die Menschen zu erproben. Sind eines Menschen Werke Gold, wird er gar herrlich glänzen. Sind eines Menschen Werke von Stroh, wertlos, dann wird er vom Feuer verschlungen werden".

550 Buch 4 XIV, LANE, Book, S. 120f: „I came to cast fire on the earth (Lk 12,49)... which burns up the evil seeds of our enemies the demons... scorches those who serve it... gives light to men... burns up the brushwood of their passions, and warms the cool movements of their understanding". Dies hat nichts mit einem beängstigenden Höllenfeuer zu tun.

551 So VAN UNNIK, Wise Fire; hier finden sich etliche Zitate von Clemens, Origenes, Minucius Felix, Tertullian, Hieronymus, Hippolyt und Augustinus, die das „weise Feuer", welches hilfreich Gut und Böse trennt, kennen und akzeptieren trotz des Wissens um die Herkunft von Heraklit und der Stoa. Vgl. bes. ebd. S. 285: „Of course the Christian could not accept the Stoic equation of ‚God' with ‚fire', but that a distinction was made between different kinds of fire: destructive or salutary and earthly or heavenly, was extremely helpful... [es folgen innerweltliche und eschatologische Anwendungen des Begriffs] ... there is similarity in the meaning of the term 'wise fire' with a strong emphasis on its purifying character... it is striking that the Christians use it without (much) explanation. Hence it must have been a standig expression...". Allerdings ist für VAN UNNIK trotz gewisser Ähnlichkeit keine direkte Verbindung zu den von ihm eigentlich untersuchten gnostischen eschatologischen Text gegeben. Die *gnostische* Vorstellung vom Weltenbrand und überhaupt Eschatologie braucht für uns überhaupt keine Rolle zu spielen (zur Eschatologie der Gnosis vgl. HAARDT, Vorstellungsgut).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

möglich ist, ohne dass etwas Böses noch vorhanden wäre, welches Leiden verursacht. Es zeigt sich hier, dass sich eine Synthese der an sich konträren Auffassungen von reinigendem und strafendem Feuer entwickelt hat.

Nach dieser Übersicht können nun die zentralen Themen unseres Texts näher daraufhin untersucht werden, wie sie sich in diese Tradition einfügen. Das von Šuḇḥālmāran aufgenommene Höllenlied (s. o. 6.4) gehört zu denjenigen Texten, für die „Totenwelt" (*šyōl* genannt, mit der im Syrischen üblichen Bezeichnung[552]) und „Hölle" (*gēhannā*) zu austauschbaren Begriffen werden[553]. Der erste Abschnitt weist dementsprechend einige Merkmale auf, die für alle Toten gelten. Wir hatten oben (a) festgestellt, dass hier u. a. die Bewegungslosigkeit und die Wissensgleichheit aller Individuen beschrieben sind, worin ja an sich keine Strafe gesehen werden kann. „Keine neue Traurigkeit" klingt erfreulich, „kein neuer Trost" löst Unbehagen aus. Solche ambivalenten Jenseitsbeschreibungen *via negativa* kennt auch die Tradition. Sie können mit der beseitigenden Wirkung des Feuers ausgedrückt werden oder mit der Weltenruhe; mit dem Verlust von allem Äußerlichen bleibt die eigentliche Bestimmung des Menschen übrig, nämlich wahre Erkenntnis und wahre Liebe. Diese Beschreibungen wirken je nach Kontext ermutigend oder abschreckend. Aphrahat kennt beide Situationen und kann daher schlussfolgern: „Manche fürchten [den Tod], manche ersehnen ihn"[554]. Ephrem schreibt eher aus der negativen Sicht – der Mensch wird alles verloren haben[555]. Narsai führt ganz besonders die Gleichheit von Gerechten und Sündern aus: Vollkommene Erkenntnis und Liebe führen bei denen im Himmel zu Freude und bei den

552 Die griechische Entsprechung ist Ἅδης. Belege für die Scheol als Ort der Verstorbenen: äthHen 51,1 (SCHREINER, Eschatologie, S. 38) „die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat"; PsClem. (Hom.3,33, DALEY, Eschatologie, S.87): Aufbewahrung d Seelen im Hades, „dem Ort der Seelen". ApkPetr (ROBINSON, Peter, S. 24f): Christus besucht die Schlafenden im Hades, wie schon bei (ebd. S. 25) Justin und Irenäus. Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, de Ecclesia, S. 62f): Christus neigt sich in die Scheol, um Adam heraufzuheben nach Eden. Die Scheol wird (MARTIKAINEN, Ephrem, S. 127) mit dem Tod veröden. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 10) zu Auferweckung: „nichts von ihren Gliedern bleibt in der Scheol zurück"; auch Christi Abstieg in die Scheol (MCLEOD, Narsai IV, Resurrection, S. 144f).

553 „Totenwelt" nennt das Fragment gerade den Ort, der mit Folter zu tun hat, „Hölle" unter anderem den Ort, der die allgemeine Unveränderlichkeit anspricht. Würde man beide Begriffe unterscheiden, müsste man sie genau andersherum zuordnen.

554 BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 506. Aphrahat (ebd. S. 503f) beschreibt zunächst das Leiden der Situation: „der Welt gedenken sie nicht", „sie sitzen in Trauer und Schatten des Todes", Weise „werden zu Toren, da sie zwischen Gut und Böse nicht unterscheiden können"; dann die Seligkeit (ebd. S. 507): „Begierde und Mangel" hören auf, es herrscht vollkommene Liebe.

555 BECK, Ephrem De Paradiso, S. 6: Verlust von Reichtum, Begierde, Schönheit, Macht. Besitz war nur ein Traum, das Erbe wird die Finsternis, die Lust ist vorüber. – Ganz ähnlich wie Šuḇḥālmārans „Dort gibt es... niemand, der fragt oder hört" (LANE, kṯāḇā, S. 193) klingt Ephrems „there are no questions asked there... nor are there any replies" (BROCK, Letter, S. 281), doch ist der Kontext hier das Gericht und nicht die Hölle. Ein Beispiel dafür, wie Motive auch wandern können.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zurückgebliebenen auf der Erde zu Leiden[556]. Die hier innewohnende Ambivalenz beschreibt noch einmal Bāḇai:

> „Im kommenden Äon wird die Unwissenheit der Vernunftwesen zu Ende gehen, aber die Erkenntnis der Unterschiede in ihnen überfließen, aus welchen Glück und Trauer hervorgehen, und zwar Glück den Eifrigen und Trauer den Unwilligen“[557].

Damit stellt sich der Autor des Fragments, aber auch Šuḇḥālmāran selbst, in die Reihe der Theologen, welche Tod und Hölle trotz der die beiden trennenden Zäsur in gewisser Weise in eins denken können. Ist das der Grund, warum für ihn die Zerstörung des Totenreichs am Jüngsten Tag kein Thema ist (s. o. 8.6 b)? Egal ob im Tod oder nach dessen Vernichtung, immer kann es nämlich für die Sünder Qual sein, aber für die Gerechten Seligkeit, dass die äußerlichen Dinge zu Ende gekommen sind. Die Welt als ganze hat für Šuḇḥālmāran „an jenem Tag... Frieden gefunden... von Erschütterung und Unruhe“[558]. Mit der überwiegend aber negativen Darstellung („kein Ereignis und keinen Zufall, keine neue Traurigkeit, aber auch keinen Trost“[559]) ist strukturell eine Nähe des Fragments zu Ephrem, in einigen Motiven dagegen zu Narsai festzustellen. Narsai hebt besonders den Frieden als das hervor, was ab dem Jüngsten Tag ewig bleibt:

> Der Tag „beendet ihn, den irdischen Ablauf, und zur Ruhe gelangt die Mühsal der himmlischen und irdischen Wesen. Er ist der große Hafen voller Frieden, worin es keine Plage gibt; darin liegt still das Schiff der Welt, welche die Mühen aufgerieben haben“.[560]

---

556 „Jene Erkenntnis, welche die Guten in der oberen Wohnung erlangen, ist dieselbe, die auch die Sünder in der Wohnung der Erde erlangen (MINGANA, Narsai II, S. 8f); „hierin sind die auf der bösen Seite gleich den Guten, dass sie die Sterblichkeit und die Verführbarkeit abgelegt haben. Dort ist die Verlockung der Seele vergangen, und das Begehren des Leibs, und die Quelle der Tollheiten ist in ihrem Lauf versiegt. Eine Quelle ist es [nun], die aus jedem Menschen entspringt, die Sehnsucht und vollkommene Liebe des Menschen zu seinem Schöpfer“ (ebd. S. 12). „Die Liebe allein ist es, die in jener Schöpfung bleibt, und an sie ist die Neigung der Seele gebunden, und wird nicht gelöst... an keinerlei böse Dinge erinnert man sich; an überhaupt nichts. Weder das Böse noch das Wort ‚Böse’ ist an dem Ort in der Höhe, und auch nicht im Denken der Bösen, die auf der Erde unten gelassen wurden“ (ebd. S. 18). Der Unterschied liegt nur noch im Ort, welcher an die zurückliegende Lebensführung gekoppelt ist.

557 Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 195) zitiert hier Evagrios, ohne die Begriffe von Himmel und Hölle. Auch Chrysostomos kennt, aber *via positiva*, die Idee, dass ein Ereignis für die einen Strafe, für die anderen Lohn sein kann (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 1,9–10, Hom. 3,1, S. 763): „Gott braucht nur zu erscheinen und sich sehen zu lassen, und mit einem Male sind Alle, die verdammt werden, der Strafe verfallen. Seine bloße Erscheinung nämlich wird für die Einen himmlische Seligkeit, für die Andern höllische Pein bringen.“

558 LANE, kṯāḇā, S. 187.

559 LANE, kṯāḇā, S. 193.

560 MINGANA, Narsai II, S. 1.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Auch Narsai beschreibt hier das Ende allgemein als Nicht-Bewegung im positiven Sinn; aber manche seiner weiteren Angaben *via negativa* werden im Höllenlied zu Charakteristika der Hölle[561]. Doch das Fragment kennt ja auch die andere Ambivalenz, das Paradox, dass das Licht für die einen Menschen Freude, für die anderen Feuer bedeuten kann. Es geht hier aber auf so knappe Art vor, dass der weitere Hintergrund sich nur erschließt, wenn man die Tradition kennt. Das deutet, wie schon an anderer Stelle, auf eine Selbstverständlichkeit der Thematik beim Autor wie bei der Leserschaft hin. Dies bestätigt sich außerdem in einer Passage aus Buch 2 (Kap. VIII,2), die von der „Welt oben" sagt:

> „Dort kommt nämlich die Zerstörung der Vergänglichkeit zum Ende, und diese zwei Dinge bleiben: Freude und strahlende Gesichter für die Heiligen im Himmel bei unserem Herrn, und Schwäche und Beschämung zusammen mit Satan für die Sünder auf der Erde."[562]

Hier ist die Katastasenlehre Theodors bei den Ostsyrern konsequent fortgeführt: Die grundsätzlichen Bedingungen der neuen, ewigen Katastase müssen für Sünder wie Gerechte gelten[563]. Gleichzeitig wird die Tradition des „Zwischenzustands" des Menschen bei Šuḇḥālmāran so unbedeutend, dass er im ganzen Buch in keiner Weise angedeutet wird, weder als Seelenschlaf noch als Leib-Seele-Trennung[564]. Dieses Fehlen liegt vielleicht auf einer Linie mit

---

561 MINGANA, Narsai II, S. 8: „niemand wird getröstet" (passend zu unserem 1. und 2. Fragmentteil); S. 9: „auf der Erde bleiben die Irdischen, die die Erde *begehrten*" (zum 3. Fragmentteil); S. 17 „niemand wird getadelt oder tadelt selbst" und S. 10: „nie mehr gehen sie in die Irre und führen Menschen in die Irre" (zum 2. Fragmentteil) – gerade letzteres bei Narsai als Merkmal des himmlischen Friedens, nicht der Hölle.

562 LANE, kṯāḇā, S. 95.

563 Zu den Katastasen s. o. 8.5 (a). Zur neuen Katastase des Heils gehören für Theodor Unsterblichkeit, Integrität und Freiheit; auch Theodoret (s. u. Anm. 654) betont Freiheit von Leidenschaften und Sünde. Bei den Ostsyrern konnten wir sehen (s. o. Anm. 554-556), wie diese Eigenschaften als allgemeine Bedingungen der Auferstehungszeit verhandelt werden; sie gelten hier unter anderem als Voraussetzung für das gerechte Eintreten von Lohn oder Strafe. Aber auch alexandrinisches Gedankengut steht hier nicht fern, wenn Clemens gemeint hatte (DALEY, Eschatologie, S. 121), der Auferstehungsleib sei (allgemein) zu neuer Sünde nicht mehr fähig. Dass Narsai von zwei Katastasen spricht, wurde schon gezeigt (s. o. 8.5 a). Er kommt allerdings auch zu dem Schluss, dass die Freiheit von Leidensfähigkeit nicht überspitzt gedacht werden darf, sondern dass doch eine Art Leidensfähigkeit der Sünder gedacht werden muss, damit die Strafe überhaupt noch ankommt (MINGANA, Narsai II, S. 21): „Und wenn jemand fragt, wie die nicht Leidensfähigen leiden... sage ich ihm: ... wenn es das Gericht gibt, dann gibt es auch das Leiden der Strafwürdigen". Das könnte wiederum als Stellungnahme gegen den Origenismus anzusehen sein. Ebenso sind die Ostsyrer, weil die Alexandriner (Clemens Alex.: DALEY, Eschatologie, S. 122; und Origenes: ebd. S. 132) die Freiheit von den Leidenschaften als Zustand ansehen, der erst nach dem Prozess des zeitlich begrenzten reinigenden Feuers zu erreichen ist, von ihnen abzusetzen; vgl. dazu insbesondere die Auseinandersetzung Bāḇais mit dem Thema, der diesen Prozess ausschließlich im Diesseits ansiedelt: s. o. Anm. 544 und 546.

564 Nach SCHREINER, Eschatologie, S. 39f, entstand die Vorstellung eines Zwischenzustands bereits in der frühen Apokalyptik, z. B. als Sammlungsort der Seelen (äthHen 81,9; 4Esr 7,95, syrBar

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Chrysostomos[565]; allerdings heißt das nicht, dass für ihn das Gericht direkt nach dem Tod erfolgt: Ein Vorparadies deutet Šuḇḥālmāran doch an, wenn er Elia aus Eden kommen lässt. Dieser Ort, der nach der Tradition seit Christi Überwindung des Todes den Erwählten vorbehalten ist[566], existierte also auch in seiner Vorstellung *vor* der allgemeinen Auferstehung der Toten, und es ist folglich anzunehmen, dass bei ihm ebenso der dunkle Ort außerhalb Edens vorausgesetzt ist, egal ob er ihn einfach *šyōl* oder anders nannte[567]. Šuḇḥālmāran schildert das

---

23,4; 30,2; 48,6; 50,2), als ruheloses Wandern (4Esr 7,80), oder als Schlaf (Dan 12,2; 4Esr 7,32.91; syrBar 21,24; 36,11). So auch die weitere Tradition. Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 512): „Der Tod führt alle Menschen weg und schließt sie in seinem Wohnsitz ein bis zum Gericht." Dort sitze man (S. 503f) „in Trauer... bis das Ende da ist", denn Güter und Ehre der Welt sind vergangen, auch Weisheit und Stärke, die Sünden aber werden bewahrt. Bei Chrysostomos scheint die Vorstellung des Zwischenzustands laut DALEY, Eschatologie, S. 173, zu fehlen. Narsai bietet umfänglich vergleichbare Reflexionen (ALLGEIER, Seele, S. 386f): Die Seele ist im Tod vom Leib getrennt „wie eine Verbannte", sie trauert um den Leib. Sie (ebd. S. 389f) lebt, hat Worte, aber kämpft und spricht nicht mehr ohne den Leib, sie besorgt nichts, hält inne, obwohl sie Lebendigkeit und Schnelligkeit behalten hat sowie ihren Willen. (Ebd. S. 392) „Nicht kann sie sündigen, aber auch nicht gerechtfertig werden außer ihm". Quasi identisch vgl. KRÜGER, Sommeil, S. 201f. Zu betonen ist, dass Narsai den Schlaf immer als Metapher, nie als reale Charakterisierung für den Zwischenzustand ansieht (GIGNOUX, Doctrine, S. 331–33). Ähnlich und doch anders wiederum Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 99): Im leiblichen Tod wird der Leib aufgelöst und bleibt von der Seele getrennt bis zur Auferweckung; die Seele bleibt (ebd. S. 119) dadurch regungs- und willenlos. – Das alte Bild des Schlafes, auch 1Thess 4,13–15, wird fortgeführt als „Seelenschlaf" z. B. Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, S. 251 – als „Träumen"), Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem zu 1Kor 15; Beispiele aus den Carmina Nisibena s. DALEY, Eschatologie, S. 145), Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 9), Bāḇai mit Evagrios (FRANKENBERG, Euagrius, S. 31, 217). Theodor gibt als theoretische Grundlage dazu (SWETE, Theodor S. 27 zu 1Thess 4,14): durch Christi wahren Tod wurde der Tod aufgelöst (*soluta*), so dass die anderen (nur) schlafen; genauso Chrysostomus (nach SWETE, ebd.). Zum Seelenschlaf „nicht in einem strikten Sinne" bei Ephrem und Aphrahat vgl. KRÜGER, Sommeil, S. 198f, bei Narsai ebd. S. 202 „elle dort... tout en ne dormant pas".

565 Nach DALEY, Eschatologie, S. 173, scheint Chrysostomos den Zwischenzustand nicht zu kennen und hebt – im Anschluss an seine Interpretation der Perikope von Lazarus und dem Reichen – die individuelle Strafe (bzw. Lohn) unmittelbar nach dem Tod hervor. Aber auch bei ihm findet DALEY eine Passage, wonach zum endzeitlichen Heil erst die Gemeinschaft aller Geretteten gehört, also am Ende der Zeit. Dies zeigt wieder, dass man aus einzelnen Passagen nicht allzu schnell auf ein ganzes Denksystem eines Autors schließen kann.

566 Vgl. v. a. unten 8.8 (a) „Ewiges Heil". Narsai (FRISHMAN, Ways, Absch. II, S. 16f und Absch. III, S. 49) nennt Eden den Ort, den Adam verlassen hatte, aber der zuerst für Henoch und Elia, und dann durch Christi Tod wieder allgemein zugänglich wurde; davon ist der Himmel „oben" als der eigentliche Lohn des Lebens eindeutig unterschieden. Denn nur Christus „was raised high above in heaven". Eden als Vorparadies auch KRÜGER, Sommeil, S. 200 „dans la terre d'Eden".

567 Nach einem Hippolyt-Fragment („Gegen Platon, Über die Ursache des Alls": DALEY, Eschatologie, S. 115) werden die Seelen der Verstorbenen im Hades bewacht; einige leiden hier angesichts der Hölle unter ihrer Angst, andere befinden sich hier mit Engeln und Patriarchen im „Schoß Abrahams", das künftige Himmelreich schauend. Es werden also nicht wirklich zwei Orte unterschieden, sondern zwei Arten des Befindens im Hades. Entsprechend wird aus dem Gleichnis von Lazarus und dem Reichen weder von Ephrem (LELOIR, Ephrem arm., S. 153,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

alles nicht weiter, weshalb auch keine echten Schlüsse über seine Position gezogen werden können. Erklärungsbemühungen sind nicht die Absicht dieses Textes, der sowieso stark von einem metaphorischen Verständnis ausgeht (s. u. c). Wie auch vorausgehende Theologen denkt er jedenfalls eine Sortierung der Menschen erst nach dem Gericht. Mit dem Begriff Eden, wie auch mit der Ansiedlung „oben"/"in der Höhe" und „unten"/"in der Tiefe" nach dem Gericht, liegt Šuḇḥālmāran im Rahmen der Tradition und insbesondere nahe bei Narsai[568], wenn er von der

ut doceret nos non esse nobis sperandam remissionem in fine, si fructus remissionis non appareat in nobis) noch von Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 85: „Nicht … daß die Verstorbenen schon gerichtet wären, spricht er doch an vielen Stellen ganz im Sinne der Schrift davon, dass es nur eine allgemeine Erneuerung gibt") eine Totenreichtheorie abgeleitet, sondern die Toten sehen hier die Situation nach dem Gericht nur vorweg. Auch Narsai betont, dass eine Aussonderung der Menschen erst nach der Auferstehung erfolgen könne (MINGANA, Narsai II, S. 14: „Wie aus dem Schlaf stehen dort Gute und Böse auf, und sie wundern sich und staunen über die Schnelligkeit jener Trennung"); ebenso Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, S. 251). Und dennoch differenzieren Ephrem und Narsai, wie auch schon Origenes und überhaupt bereits die frühe Apokalyptik (SCHREINER, Eschatologie, S. 40), unterschiedliche Ortsbezeichnungen für die Situation gleich nach dem individuellen Tod. Für Origenes (DALEY, Eschatologie, S. 130) ist der Ort der Seelen der Toten zweigeteilt für Böse (vorweg genommene Strafe) und Gerechte (Schoß Abrahams). Origenes kann aber auch die Gerechten sofort mit Christus im Paradies ansiedeln (vgl. Ephrems andere Lösung für das Zitat Christi am Kreuz). Für Ephrem (Hymnus de Fide 67,20–21, zit. bei MARTIKAINEN, Ephrem, S. 119) öffnete Christus durch seinen Tod „das Tor der Scheol und führte den Leib Adams hervor, der zu Staub geworden war, und öffnete das Tor des Paradieses, und ließ Adam darin wohnen" (ein Warten der Toten getrennt in Scheol und Vorparadies auch in den Carmina Nisibena 38,4; nach DALEY, Eschatologie, S. 145). BECK (Ephrem De Paradiso, S. 77) bezeichnet dieses „Vorparadies" als Ephrems Lösung für das Problem, dass einerseits die Trennung von Gut und Böse erst nach dem Gericht erfolgen kann, aber andererseits Christus zum Schächer sagte, „du wirst mit mir heute im Paradies sein". Es findet sich bei Ephrem (EURINGER, Ephräm, Rede 9) auch die Zuordnung „oben" und „unten" anscheinend schon vor dem Weltenbrand. Ephrem (ebd. S. 23) siedelt außerdem die Scheol gegenüber von Eden an. Damit scheint Ephrem hier näher an Origenes zu stehen. Narsai setzt sich dagegen davon ab mit einem ausdrücklich „geistigen" Verständnis – (ALLGEIER, Seele, S. 387f): Die Seele fliegt in die Luft, ein Engel bringt alle an einen Ort auf Erden: „Einige in Eden/Paradies und einige an einem Orte, wohin sie geschickt werden". Die Gerechten wohnen im Paradies „dem Geiste nach", die Frevler jenseits davon; dies ist nicht der Lohn, sondern ein Hinweis auf die spätere Bestimmung).

568 Die Lokalisierung der Vorhölle gegenüber dem Paradies ist alt, vgl. bereits 4Esr 7,36. „Wohnorte" im Himmel (vgl. Joh 14,2) ohne Zuordnung „vor" oder „nach" dem Gericht kennt Origenes (Homilie zu Num 28,3, GCS 7, 284,2–4, zit., bei DALEY, Eschatologie, S. 125), der die Orte den Verdiensten der Menschen entsprechen lässt. Narsai (KRÜGER, Sommeil, S. 200) nennt einen „lieu à l'écart de lui" (scil. Eden). Ähnlich Evagrios laut Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 55: Oben und Unten wurden geschieden; ebd. S. 57: Mit „Welten" seien die Wohnungen dort gemeint, die je nach Katastase des Menschen gestaltet sind. Nach Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 512) folgen sie entweder (vgl. Joh 5,29) unmittelbar auf die Auferstehung: „jeder geht zu dem Ort, der für ihn bereitet ist: Die Auferstehung der Gerechten führt zum Leben, die Auferstehung der Missetäter zum Tod", oder er betont, dass eine Zuordnung erst nach dem Gericht möglich sein (BRUNS, Aphrahat I, S. 251, sowie Bd. II, S. 513: Frevler kehren unmittelbar in Scheol zurück, nach Ps 9,18). Narsai scheint Scheol für den

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

„Erde“ als dem Totenort und dem Höllenort gleichzeitig spricht, nämlich von der „Rückkehr“ der verurteilten Sünder „auf die Erde“, welche sich dem ewigen Heil gegenüber in Opposition befindet. Hier haben sich die Ostsyrer vielleicht von Antiochia oder zumindest von Chrysostomos fortbewegt[569].

Nun übernimmt also Šuḇḥālmāran das Fragment, indem er die dort beschriebene Welt selbst ausschließlich als *gēhannā* identifiziert. Dies geschieht zu Recht, denn das Fragment weist trotz des Worts *šyōl* die üblichen Höllenmetaphern auf wie das unauslöschliche Feuer, den unersättlichen Wurm, die unauflöslichen Fesseln, die Finsternis. Diese Bilder konnten zwar zu Beginn der Tradition als Metaphern für „Tod“ stehen, waren aber bald klare Darstellungen der Hölle[570]. Mit

---

Tod zu reservieren (SIMAN, Narsai, Lazarus, S. 51): Der Reiche fällt plötzlich „in die Tiefe der Sheol“, und beschreibt die endgültige Hölle mehrfach als „Wohnungen der Erde“ gegenüber den oberen Wohnungen (MINGANA, Narsai II, S. 8f; ebd. „Oh wie hässlich ist der dumpfe Anblick derer, die auf der Erde bleiben... Die Erde ist der Ort, der die Kinder der Erde behaust“; ferner SIMAN, Narsai zehn Jungfrauen, S. 13: „Le fait que les insensées restèrent à l’exterieur de la porte du Royaume, ce sont les mauvais qui restèrent sur la terre pour souffrir“; KRÜGER, Sommeil, S. 203: Seele und Leib „hériteront la félicité du ciel et les peines de la terre“). Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 97) denkt die Scheol am Ende der Zeit: „Die Menschen fürchten den Hades, die Dämonen den Abgrund (*ἄβυσσος*)“. – Ohne dass die Tradition der Westsyrer hier eingehend untersucht werden kann, sei angedeutet, dass sich die Begrifflichkeit doch unterschiedlich entwickelt hat. Jakob Sar. nennt das Paradies als den Ort, der auf die Gerechten noch wartet (LAVENANT, Époux, „Dans le Jardin d’Eden... Il fait habiter les Justes, Au jour de la Retribution“), während sie in der Scheol warten, die für sie von Christus nur erleuchtet wurde (ebd.: „Les Justes ont contemplé Sa Lumière Dans le Schéol“).

569 Chrysostomos will gar keinen Ort der Hölle festlegen, und verlegt ihn jedenfalls „außerhalb dieser Welt“ (DALEY, Eschatologie, S. 171). Da sich aber immer wieder zeigt (v. a. Abschnitt c), dass die Höllenvorstellungen durchaus metaphorisch aufgefasst wurden, muss kein echter Widerspruch vorliegen; nur der Sprachgebrauch hätte sich dann gewandelt.

570 Die Benennung der Gehenna nach dem Hinnomtal bei Jerusalem, wo auch Opferfeuer brannten, ist in der älteren Tradition in Erinnerung geblieben (s. SCHREINER, Eschatologie, S. 39 Anm. 62: 4Esr 7,36; syrBar 59,10 u. a.; Sib IV,185). Sünder verbleiben in der Scheol entweder einfach tot (äthHen 99,11) oder zu ewiger Qual in Finsternis und Feuer (ebd. Anm. 61, 4Esr 7,36.67.72; 8,59; äthHen 67,8; syrBar 51,6; 85,9 u. a.). 2Clem (17,7; 6,7; 7,6; zit. ebd. S. 95) nennt „unendliche Qualen und unvergängliches Feuer“, Irenäus „nach Apk 20 und 21“ (ebd. S. 106) das ewige Feuer der Gehenna, so auch alle frühchristlichen Apokalypsen des 2./3. Jh. (ebd. S. 98). ApkPetr kennt verschiedene Kategorien der Strafen (und Höllenorte), wobei Feuer immer eine Rolle spielt (DIETERICH, Nekyia, S. 4–9: Strafen; GRÉBAUT, Littérature, Nr. 27–46: ca. 18 Strafen, ähnlich A. MINGANA, Peter, 217 ff). Davon Beeinflusst sind die Höllenschilderungen der Thomasakten (DRIJVERS, Thomasakten, S. 289–367). Auch Clemens Alexandrinus und Origenes benutzen das Feuer, wenn auch teilweise das begrenzte (s. o. Anm. 541); letzterer (Serienkommentar zu Mt, 72, zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 130f) differenziert ebenfalls Art und Dauer der Bestrafung, und spezifiziert das Feuer als ein unsichtbares, das „die unsichtbaren Teile unserer Naturen“ verbrennt. Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 516) schildert wieder eine Hölle mit Abteilungen, wovon eine nach Jes 66,24/Mk 9,44 „ihr Wurm nicht stirbt und ihr Feuer nicht erlischt“; andere sind geprägt von Finsternis, Weinen und Zähneklappern (vgl. Mt 8,12; 22,13; 25,30), „Kerker, Fesseln, Banden“ (vgl. Ps 18,6; 116,3; 2Sam 22,6), und verschlossener Türe (vgl. Mt 16,18; Mt 25,10); vgl. auch (ebd. S. 503): „der Wurm nagt an ihrem Leib, mit Finsternis umhüllt sind ihre schönen Gewänder... bis das Ende da ist und sie zum Gericht auferstehen“ – also mit rein

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

der Feuermetapher und dem Strafbegriff ist nun für Šuḇḥālmāran die Hölle fast erschöpfend beschrieben.

Wie so oft schöpft Šuḇḥālmāran längst nicht die ganze Tradition aus. Er reduziert die weiteren „kleinen" *topoi* auf ein Minimum, oder lässt sie ganz aus: Reste eines „Totentanzes" (wonach König wie Bettler gleichermaßen vom Tod betroffen sind)[571] und einer differenzierten Gestaltung der Strafen[572] könnten mit

---

biblischen Bildern ganz anders als ApkPetr. Dennoch ist nach BRUNS, ebd. Anm. 17 und WIDENGREN, Religionsphänomenologie, S. 445, auch das persische Gesetzeswesen im Hintergrund zu suchen; Parallelen existieren im sāsānidischen Ardāi Vīrāz Nāmah mit seinen Höllenschilderung. Ephrem nennt neben den Riegeln (*muḵlāʸh*, wie Mt 16,18) der Hölle (BECK, Ephrem De Paradiso, hier de Ecclesia, S. 61) auch das Feuer der Gehenna (ebd. S. 5: „die in der Gehenna brennen. Ihre Qual verdoppelt sich beim Anblick seiner Quellen."), beschränkt es einmal nach Paulus (MECHITARISTAE, Ephrem, zu 2Thess 1, S. 192) auf die, *qui non noverunt Deum* – das seien Heiden und Juden; und differenziert vielleicht auch einmal unterschiedliche Strafen (EURINGER, Ephräm Rede, 1.11) in der Weise, dass Finsternis erntet, der heimlich sündigte, Zorn erntet, der zornig war, dass der Hartherzige nun selbst vergeblich um Wasser bittet etc. Im Feuer ist man wiederum Leidensgenosse Satans. Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt. 3,15, Hom. 12) verbindet die Metaphern der Evangelien mit dem Satan der ApkJoh: „Auf uns warten die Finsternis draußen und unauflösliche Ketten, der giftspeiende Drache und das Knirschen der Zähne"; Chrysostomos benennt auch das Feuer als Finsternis: vgl. DALEY, Eschatologie, S. 171; also in gewisser Weise Vorläufer für Šuḇḥālmārans paradoxes Licht, das Finsternis ist). Theodor (SWETE, Theodor, S. 45) spricht nach 2Thess 1,8 von ewiger Feuerstrafe, oder einfach (ebd. S. 57, zu 2Thess 2,10) vom Untergang der *perditione digni*. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8) trägt, wie sonst öfter, die verschiedensten Motive zusammen, ohne aber die Hölle zu untergliedern: „Weinen und Klagen, Zähneknirschen und seufzende Stimmen, Feuer ohne Wesen und ein Wurm ohne Körper und Finsternis ohne Gestalt... Nichts ist so schlimm für die Bösen, die sich von der Bosheit nicht abgewendet haben, als dass die Türen des Himmels vor ihrem Angesicht verschlossen werden"; und (BL Or. 9396, fol. 176a): „Gericht hält er über den Satan und den Tod an seiner Stelle ... Ins Gefängnis der Finsternis wirft er die Geister, die auf ihm herumgetrampelt hatten, und in Ketten von Feuerflammen legt er die Dämonen. Die ihn hassen, bindet er, und legt in ihre Münder die Trensen des Schweigens". Bāḇai zitiert Evagrios u. a. (FRANKENBERG, Euagrius, S. 457): „Die Unterwelt ist ein dunkler Ort, voll Finsternis und ewiger Pein", und kommentiert (ebd.): „hier erklärt er in seiner Art allegorisch (*rūḥānāīṯ*) den Ausdruck Hölle, in welcher der hoffärtige Reiche nach dem Gleichnis des Herrn von dem zukünftigen gerechten Gericht gequält wurde"; faktisch begnügt sich Bāḇai hier aber mit Variationen des Wortes „Finsternis" nach Mt 22,13. Anderswo nennt er das Gefängnis (FRANKENBERG, Euagrius, S. 285 „Im kommenden Äon kann niemand aus dem Gewahrsam (*φυλακή*) entfliehen, in, wie geschrieben ist: dort wirst du nicht herauskommen, bis du nicht den letzten Pfennig bezahlt hast"). Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27) nennt wieder nur allgemein das ewige Feuer, dem Satan und die Seinen und die Gottlosen übergeben werden, „nicht einem materiellen [Feuer] ..., sondern einem, dessen Beschaffenheit nur Gott kennt".

571 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 503ff) warnt Könige, Reiche, Räuber Bräute, Handwerker, Weise, Starke und Schriftgelehrte, und noch einmal (ebd. S. 511) Könige, Unterdrücker, Gierige, Bedränger. Ephrem (BROCK, Letter, S. 289f) vergegenwärtigt sich, dass Könige, Generäle und Brautpaare gleichermaßen zu Staub werden. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 17): „Vergangen ist dort auch die Einteilung in Klassen und Ränge, und niemand fragt, wer ein Sklave und wer frei ist. Es gibt keine Unterscheidung von Juden und Beschnittenen, und niemand wird getadelt oder tadelt selbst wegen scheußlichen Fehlern". Nach dem 2.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

gutem Willen gerade noch abgelesen werden. Aber es fehlen der trennende Abgrund zwischen den Welten (vgl. v. a. die Auslegungen zu Lazarus und dem Reichen)[573], die Unbeschreiblichkeit des Jenseits[574], die verschiedenen Tode[575], oder die Diskussion um die Leidensfähigkeit der Verstorbenen[576]. Dies kann als Verzicht auf allzu spekulative Details verstanden werden; vielleicht aber auch daraus erklärt werden, dass Šuḇḥālmāran sich einfach auf jenen weiteren ganz und gar gängigen *topos* konzentrieren will, nämlich die Unmöglichkeit umzukehren nach

---

Höllenliedfragment ist zwar nicht der Unterschied zwischen König und Bettler, aber immerhin zwischen Klugen und Dummen aufgehoben.

572 Die Differenzierung von Höllenorten und -strafen, wie sie sich zuerst in ApkPetr und noch mehr ApkPaul, dann u. a. bei Aphrahat und Ephrem gefunden hatten, fehlt schon bei den untersuchten Texten Narsais, was vielleicht eher zufällig ist. Šuḇḥālmāran kommentiert immerhin (LANE, kṯāḇā, S. 194): „Der Menge seiner Sünden entspricht die Schwere seiner Qualen".

573 Von der Deutung der Gehenna als Hinnomtal zeugen noch die Beschreibungen 4Esr 4,7; äthHen 63,10; 99,11; 103,7 als Tal oder Schlucht. Sib VIII 241 (DALEY, Eschatologie, S. 89) nennt den Ort der Strafe Abgrund; ApkJoh mehrfach das „Reich" und das Gefängnis Satans. Nach Evagrios (FRANKENBERG, Euagrius, S. 97) fürchten die Menschen den Hades, die Dämonen den Abgrund (*ἄβυσσος*). Aber die trennende Funktion zwischen unten und oben bekommt dieser Abgrund durch das Gleichnis von Lazarus und dem Reichen z. B. bei Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 3f; BROCK, Letter, S. 275–77), und, weiterentwickelt, auch bei Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 13): „Eine große Grenze ist dort gezogen nach zwei Seiten, und kein Mensch kann ihren tiefen Abgrund überqueren. Eine Klippe erstreckt sich von der Erde in die Höhe, und unmessbar ist ihre Ausdehnung für die Vermesser".

574 Thematisiert bei Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 510: „was kein Auge gesehen hat…") und Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 15): „Unaussprechlich ist jene Freude für die menschliche Zunge… Es gibt kein Bild für diese geistliche Schöpfung, wie es auch für das [göttliche] Sein keinen Vergleich gibt im Werk seiner Hände".

575 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, Auferstehung, S. 249f) nennt die Sünde den Tod bereits der Lebenden; sie führt zum „zweiten" Tod der Verstorbenen. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 97) zählt außer dem leiblichen drei geistliche „Tode": Ursache des ersten sei das Gericht, des zweiten die befreiende Gnade, des dritten die Erlassung aus Erbarmen; unsterblich sei, wem sich keiner davon ereignet.

576 Obwohl Narsai im Sinne der Unveränderlichkeit des Jenseits gesagt hatte (MINGANA, Narsai II, S. 12): „Unsterblich und Unleidensfähig sind [dann] alle", ist ihm eine gewissen Leidensfähigkeit wichtig aufgrund des Postulats der Gerechtigkeit (ebd. S. 21): „Und wenn jemand fragt, wie die nicht Leidensfähigen leiden, frage ich zurück, wie denn die Dämonen leiden. Und wenn er wieder zurückgibt, dass die Dämonen dort nicht leiden, sage ich ihm: Was ist denn nun die Prüfung des Gerichts? Und wenn es das Gericht gibt, dann gibt es auch das Leiden der Strafwürdigen. Und wenn es keine Leiden gibt, ist es nichts mit dem Gericht und dem Wort „Gerechtigkeit". Und wenn es kein Gericht gibt und keine Gerechtigkeit, das den Menschen prüft, dann ist auch der Eifer der Gerechten und der Engel vergeblich. Wenn die Mühe der Irdischen und Himmlischen nur zum Schein ist, dann hat es der Schöpfer mit dem, was er gemacht hat, nicht gerecht gemacht. Es wäre ungerecht, dass er für die Vernunftwesen einen Sinn ihrer Mühen aufgerichtet hat, und dann umgekehrt die Guten und die Bösen gleich viel wert sein ließe". Narsai geht auf den Widerspruch nicht ein; vielleicht hilft aber einfach eine differenzierte Übersetzung von *ḥaššē*, nämlich Freiheit von Leidenschaft im Sinne von Verführbarkeit in der ersten Passage, und Möglichkeit des Leidens in der zweiten.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Eintritt des Todes[577]. Ein Bild der Hölle wird mit dem Zweck gezeichnet, den Ernst der Lage anzumahnen, damit der Mensch rechtzeitig umkehre (s. u. 8.8. c).

Oben war schließlich Šuḇḥālmārans Gedanke vorgestellt worden, wonach Strafe in der Trennung zwischen Mensch und Gott bestehe. Auch dieser Gedanke hat eine Vorlage und findet sich insbesondere bei Chrysostomos: „Das sanfte, friedvolle Antlitz Christi wird nirgends zu sehen sein“[578]; „trotz all dieser Fülle an Bestrafung besteht das Hauptleid der Verdammten in ihrem Ausgeschlossensein aus der Gegenwart des Herrn und der Gemeinschaft der Heiligen im Himmel“[579]. Narsai führt solche Gedanken bei seiner Betrachtung des unüberwindlichen Abgrunds aus, welcher die Sünder von den Gerechten und Christus trennt[580]. Diese Vorstellung, obwohl räumlich gedacht, leitet schon über in den psychischen Bereich und wird dort noch einmal aufzugreifen sein.

c) Verinnerlichungen der Höllenvorstellung

Nicht nur die äußere Topographie entnimmt Šuḇḥālmāran der Tradition, sondern auch parallel dazu die Ansiedlung der Strafe in der Psyche des Menschen[581]. Angefangen bei den ägyptischen Vätern[582] und durch die ganze Überlieferung hindurch wird auf verschiedene Weise die Qual in psychischen Vorgängen gesehen: Sei es das Leiden unter der Unmöglichkeit der Umkehr[583], sei es unter der Endlosigkeit der Strafe[584], sei es unter der ständigen Anklage durch den Teufel[585] oder vor allem der ständigen Selbstanklage[586], sei es unter Spott, Schande und

577 Bereits syrBar 50,2 (SCHREINER, Eschatologie, S. 40) kennt keine Reinigung oder Fegefeuer. Zur Pein gehört nach 4Esr 7,28 (ebd.) die Erkenntnis, dass Umkehr und neue gute Werke nicht mehr möglich sind. Aphrahat mahnt aus demselben Grund, des Todes zu Gedenken (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 503). Origenes wagt (Kommentar zu Joh 28,8, 63–66, s. DALEY, Eschatologie, S. 131) kein Urteil, ob die Finsternis ewig ist oder nicht. Darüber zu spekulieren sei heikel, da der Abschreckungscharakter der Hölle wichtig sei für einfache Christen; er lobt (Hom. in Ez 4,8, zit. ebd.) die „allgemeinen Übereinkunft“ von der Endlosigkeit dieser Strafe gegen die „Torheit“, durch Fürbitte könne man daraus entkommen. Bei Narsai (SIMAN, Narsai Lazarus, S. 51) betet der Reiche um Rettung, ohne zu wissen, dass die Zeit umzukehren vorbei ist; Narsai ruft (ALLGEIER, Seele, S. 393) zu gerechten Werken rechtzeitig vor dem Tod, „Denn nach dem Tod gibt es keine gute oder böse Tat“.

578 Chrysostomos Hom. 43 [44] Kap. 4, zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 171.

579 So zusammenfassend DALEY, Eschatologie, S. 171.

580 S. o. Anm. 573.

581 Ausdrücklich MINGANA, Narsai II, S. 8: „Ihre Gedanken werden dort die Quelle der Qualen sein“.

582 Vgl. DALEY, Eschatologie, S. 142.

583 4Esr 7,28 (SCHREINER, Eschatologie, S. 40); ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 48: Der Engel Tartaruchos sagt den Toten, dass es zu spät ist für Reue).

584 Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8): „während sie leiden, leiden sie noch mehr dadurch, dass es ohne Ende ist“.

585 Origenes (Homilie zu Lev 3,4, und Serienkommentar zu Mt, 72; zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 131) „Die zu diesem [ewigen] Feuer Verdammten werden Gefährten des Teufels werden, der ihnen ständig ihre Sünden vorwerfen wird“.

586 Selbst Hieronymus als der kritischste Origenesleser führt (Komm. Jes.; nach DALEY, Eschatologie, S. 169) Argumente dafür auf, dass die Höllendarstellung Metapher des Gewissen sei,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Scham[587], sei es unter der Unerreichbarkeit des Glücks der Seligen[588], oder gar unter dem Anblick Gottes[589]. Dabei spielt mitunter die Sichtbarkeit der irdischen Taten am Leib der Auferweckten eine Rolle[590], wie es schon beim Gerichtsurteil der Fall war: Dort verurteilten die Taten den Menschen, hier leidet er nun unter der Öffentlichkeit der Taten. Sofern an einen Läuterungsprozess gedacht wird, bestehen die Schmerzen in der Loslösung der Seele von den Leidenschaften[591].

In diesen unterschiedlichen Motiven zeigt die Überlieferung hauptsächlich eine Gemeinsamkeit, eben die Erwartung seelischer Pein. Es herrscht geradezu

---

überlässt die Entscheidung darüber aber Gott. Ephrem (BROCK, Letter, S. 292): „The hidden judge who is seated in the discerning mind has spoken, and has become for them there the righteous judge, who beats them without mercy with the torments of contrition. Perhaps (*wa-ḵbar*) it is this which separates them out, sending each one to the appropriate place; perhaps it is this which grasps the good with its right hand stretched out, sending them to that right hand of mercy; and it again which takes the wicked in its upright left hand, casting them into the place called 'the left'; may be (*wa-ḵbar*) it is this which silently accuses them, and quietly pronounces sentence upon them". Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8): „Aus ihnen und in ihnen entspringt Reue über ihre Sünden, und sie selbst sind die Gerichtsherren über ihre Absichten... wie trübselig sind die zerknirschten Gedanken... sie tadeln die Schlechtigkeit, ohne fertig zu werden", oder (WOLFF, Begräbnisgesänge, S. 29) „Der Mensch quält sich mit dem, was er sündigt, und wie im Gericht straft er sich und seine Laster".

587 Für Evagrios (Apophth. P. 1; nach DALEY, Eschatologie, S. 142) ist das die „Schmach vor dem Angesicht Gottes"; für Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 4) spotten die Bedrängten über ihre Bedränger etc.: „Wehe dem, der verbergen (will) seine Schandtat in der Finsternis... dort wird man auf den Sünder mit dem Finger zeigen, Tag für Tag laut verkündend seine schändlichen Geheimnisse".

588 Für Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8) ist das Schlimmste die verschlossenen Türen des Himmels, und das Zurückbleiben, während die gerechten nach oben fliegen. „Die Güter der Guten sehen sie immerzu in ihren Gedanken, und sie hungern danach, und ihre Begierde erfüllt sich nicht in ihnen"; (ebd. S. 13): „Diese Begierde ist es, die sie weit mehr straft als eine Strafe: dass sie die Herrlichkeit sehen, aber sich dem Tor der Herrlichkeit nicht nähern [können]". Vgl. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 201) „Das ist kein elementares Feuer, sondern die quälende Traurigkeit, die Folge des gerechten Gerichtes, wenn sich die Sünder von aller Seligkeit der Gerechten ausgeschlossen sehen und Jammer und Qual an ihnen nagen".

589 Dies kann, nach Chrysostomos, natürlich nur für den Sünder Leid bedeuten (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 1,9f, Hom. 3,1, S. 763): „Seine bloße Erscheinung nämlich wird für die Einen himmlische Seligkeit, für die Andern höllische Pein bringen." Dazu (BAUR, Chrysostomus zu Mt 24,16–31, Hom. 76,5): „Wenn jemand den Anblick seines Vaters nicht ertragen kann, wenn er sich einer Verfehlung gegen ihn bewußt ist, wie wird er dann dem ins Auge sehen können, der noch unendlich milder als ein Vater ist?" – Vgl. Greg. Naz., „in einer der Reden *de pace*", zitiert von Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 201): „die Trinität, die zu seiner Zeit von jedem erkannt werden wird, von den einen im Licht, von den andren in der Qual.

590 Narsai (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 14f): Die Freunde der Liebe sehen viel schöner aus als alles Schöne, die Lügner hässlicher als alles Hässliche. Das Leuchten und die Finsternis des Körpers spiegeln unsere Taten von hier unten wieder; die Fehler werden vor jedem Nachbarn und in allen Himmelsrichtungen sichtbar sein.

591 Clemens Alex. (DALEY, Eschatologie, S. 122), ebenso Evagrios bei Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 201): „Qual ist die Trauer durch das Feuer, welche die Leidenschaft der Seele im Gericht reinigt".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Einverständnis, dass die Art dieser Pein in verschiedener Weise benannt werden kann. Wenn also Šuḇḥālmāran von den genannten Motiven nur zwei hat (das Leiden unter der Scham und die Selbstanklage), und dafür ein anderes selbst zu bilden scheint (das Leiden unter der eingesenkten Hässlichkeit), sagt das wenig über seine Traditionstreue aus. Dass für ihn die Quelle der Qual das Subjekt selbst ist[592], steht auf jeden Fall in dieser Linie der verinnerlichten Deutung der Hölle.

Auffälliger ist dagegen Šuḇḥālmārans Aussage, die *Hölle* des Menschen bestehe nicht nur in seinem eigenen Inneren, sondern insbesondere in seinen *Taten*. Denn es scheint sich dafür keine Vorlage zu finden. Dazu muss man berücksichtigen, dass dieses Bild bereits in sich einige Schwierigkeiten trägt: Taten können nach der Tradition und nach Šuḇḥālmāran in der Hölle und überhaupt im Jenseits nicht stattfinden; zudem liegen Taten nicht auf der Ebene des „Innern", die sonst angesprochen ist. Diese Spannung kann man zum einen dadurch auflösen, dass man in dieser Aussage Šuḇḥālmārans eine Verkürzung jenes anderen Motivs vermutet: dass nämlich die früheren Taten in den Auferstandenen sichtbar bleiben und sie fortlaufend anklagen[593]. Aber diese Rekonstruktion lenkt von einer anderen Tatsache ab; gegen sie spricht sogar die genaue Formulierung „so ist entsprechend auch die Hölle in uns, in den schlechten Taten, *die wir tun*"[594]. Es geht um etwas Gegenwärtiges. Somit wird deutlich, dass Šuḇḥālmāran das Motiv aus einem anderen Kontext als der Eschatologie nimmt, nämlich der Spiritualität. Die Auslegungstradition der Väter zu Lk 17,21 (*ἡ βασιλεία ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*) geht meistens vom diesseitigen Menschen aus.

Wie schon gesehen (s. o. 8.5 d), meint sie das Innere des Menschen insofern, als das, was sich „innen" abspielt, etwas Nicht-Äußerliches ist: die Gottesschau, der Glaube, die Entscheidung oder die Tugend. Zu letzterer, der Tugend, fügt sich Šuḇḥālmārans Rede von den „Taten" am besten. Vielleicht ist eine genaue Zuordnung unbedeutend, denn immer geht es darum, ob das, was den Menschen innerlich bestimmt, das Reich Gottes ist, und das wird sich immer auch in Taten äußern. Aber eine Abgrenzung von einer eher spekulativen Auffassung („Gottesschau") dürfte mit der Betonung auf den „Taten" schon vorliegen. Wir haben es mit einer Spiritualität zu tun, die sich im Tun des Menschen zeigt und bewährt. Ähnlich wies immerhin auch Ephrem darauf hin, dass das Mönchsein allein nicht ausreicht, „when it is deprived of the works which constitute the oil of the lamps"[595], d. h. die Taten haben viel damit zu tun, ob die Jungfrauen des Gleichnisses des Himmelreichs teilhaftig sein können. Wenn dann Šuḇḥālmāran

592 LANE, kṯāḇā, S. 194: „Jeder foltert und quält sich selbst und wird seine eigene Hölle. Und jeder achtet auf das Eigene, denn für jeden ist sein eigener Schmerz bitter".

593 Vgl. die Erinnerung der Verstorbenen an alle ihre Taten nach Hippolyt (falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116); s. ferner oben S. 330 Anm. 425.

594 LANE, kṯāḇā, S. 193.

595 BROCK, Letter, S. 287. Im Text steht statt „Mönchsein" eigentlich „virginity", entsprechend des Gleichnisses der zehn Jungfrauen. Genauso nennt Ephrem im Diatessaronkommentar (MCCARTHY, Ephrem, S. 281) die Taten als das, was die Jungfrauen vorbereitet oder nicht vorbereitet haben.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

solcher Art Gottesreichaussage auf die Hölle überträgt, ist also nicht gemeint, dass die Hölle aus Taten besteht, oder dass gar schlechte Taten für einen Mitmenschen zur Hölle werden. Sondern es ist wiederum das Innere des Menschen angesprochen, in welchem sich die Hölle sozusagen befindet, und welche sich in entsprechend schlechten Taten äußert. Dies könnte mit modernen Worten geradezu als präsentische Eschatologie bezeichnet werden. Züge einer (teilweise) „realisierten Eschatologie" spricht tatsächlich BRIAN DALEY bereits der Eschatologie der Wüstenväter zu[596]. Auch die Vorwegnahme von Gericht und Hölle in der monastischen Meditationspraxis, wie sie noch zu beschreiben sein wird (s. u. 8.8. c), könnte in diesen Zusammenhang gestellt werden. Dennoch ist die moderne Begrifflichkeit jedenfalls bei Šuḇḥālmāran nur mit Vorbehalten anzuwenden, da bis zuletzt zur Umkehr gerufen werden muss und die Unumkehrbarkeit des Lebens mit Eintreten des Todes betont wird: Endgültig ist das Gericht also erst dann. Im Diesseits sind Gericht und Strafe nicht erledigt:

> „So, wie die Flut angekündigt wurde und dann eintraf (vgl. Gen 6, 17; 7, 6. u. Mt 24, 37–39), und wie das Feuer aufleuchtete und dann kam (vgl. Gen 18, 16–33; 19, 24. u. Lk 17,29f)... genauso werden sich auch diese unsere Dinge, die uns täglich über die Hölle angesagt werden, nicht als falsch erweisen... Die Bitterkeiten der ewigen Strafe haben uns aus der Ferne kasteit"[597].

Der Gedanke Šuḇḥālmārans, die Auslegung von Lk 17,21 mit der Höllendarstellung zu kombinieren, ist, wie gesagt, so vorher noch nicht belegt. Ohne das Stichwort der „Taten" findet er sich nur bei ihm selbst noch einmal, nämlich Buch 2 II,3: So wie das Reich Gottes, so ist auch die Hölle „in uns" (*l-gāwan*). Ist der Gedanke aus einer unbekannten Quelle geschöpft? Vielleicht stammt er von Šuḇḥālmāran selbst, da die Übertragung nicht vorausgesetzt, sondern beide Male eigens logisch abgeleitet wird: „So wie... so ist entsprechend auch...". Diese neue Kombination ist nicht nur originell, sondern sie zeigt ganz deutlich das Bemühen, Hölle und Eschaton mit Spiritualität und Innerlichkeit zusammenzubringen. Und wenn hier eigens Tradition auf neue Weise herangezogen wird, bestätigt das die obige Analyse, wonach es dem Autor ein Anliegen war, ein pointiert innerseelisches Höllenverständnis zu zeichnen und von einer äußerlich räumlichen Vorstellung abzugrenzen. Dies auch dann, wenn der „Ort"-Begriff nicht explizit aufgegeben wird, und dies auch in der Tradition praktisch nicht geschehen ist[598].

---

596 DALEY, Eschatologie, S. 143, positiv formuliert: „dass das Reich Gottes im Leben der Mönche bereits angebrochen sei, sollte ein gemeinsamer Bestandteil der monastischen Theologie aller Kulturen werden". – Präsentisch ist das Paradies bereits in den OdSal (11,14): „Und er hat mich in sein Paradies gebracht, wo der Reichtum der Lust des Herrn ist."

597 LANE, kṯāḇā, S. 195 u. 196. Vgl. Chrysostomos' Betonung, dass die Androhungen der Strafe nicht leer seien oder nur um der pädagogischen Wirkung willen erzählt würden, vgl. DALEY, Eschatologie, S. 171.

598 Aphrahat lehnt Lokalisierungen von Himmel und Hölle ab mit der Begründung (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 518). „Denn auch wenn die Könige der Welt an ihrem Ort thronen, so

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Es sei nun noch ein seelisches Höllenleiden besprochen, das oben ausgelassen wurde, aber in der Tradition und bei Šuḇḥālmāran zentral ist, das Leiden unter der völligen Trennung von Gott. Bei „Gottesferne“ könnte man, insbesondere bei Narsai und aufs Eschaton bezogen[599], doch an eine räumliche Vorstellung denken. Sobald aber z. B. Irenäus oder Bāḇai die Gottesferne als eine Grundhaltung des Sünders beschreiben, die sich quasi ins Jenseits nur fortsetzt bzw. sein Schicksal wird[600], entfällt die räumliche Vorstellung. Ebenso bei Šuḇḥālmāran selbst, wenn er in seinem Brief (Buch 3) zu einem zeitgeschichtlichen Thema sagt, dass die „Scheol Entfernung von Gott, das Verderben Abwesenheit von der Zahl der Heiligen“ sei[601], und in Buch 1, wenn der „große Tod... unsere Trennung vom guten Leben in Gott ist“[602]. In all diesem zeigt sich aber außerdem, dass es nichts Außergewöhnliches ist, wenn Šuḇḥālmāran sein Höllenverständnis ins Diesseits ausweitet, und eben gerade in dem Punkt des Getrenntseins von Gott.

Schließlich noch einmal zur Frage, inwieweit nun die Bilder von Hölle Realität oder Metapher sind: Darf nun die seelische Pein als etwas Zweites gelten neben der körperlichen Feuerqual, oder ist letztere eine bloße Metapher für erstere? Clemens von Alexandrien spricht von einem „vernünftigen“, also immateriellen Feuer[603]. Basilius der Große hält die Seelenpein für das Schlimmste, ohne aber

---

wird doch jeder Punkt, zu dem ihre Herrschaft gelangt, ihr Reich genannt“. Ihr Gastmahl wie auch ihre Gefängnisse können sie überall stattfinden lassen bzw. errichten. Inwiefern diese Kritik Einfluss nahm, kann kaum gesagt werden. Eine ganz andere Kritik am Ortbegriff, und zwar von Greg. Naz., bei Bāḇai zitiert (FRANKENBERG, Euagrius, S. 103): „wie kannst Du am Orte sein, während die Vernunft keine Grenze kennt!“.

599 Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 8): „In Abgeschiedenheit denken sie über die Abgeschiedenheit nach“. Vgl. sonst seine Betrachtungen über die trennende Klippe zwischen der oberen und der unteren Welt, s. Anm. 573.

600 Für Irenäus (DALEY, Eschatologie, S. 106) ist neben dem ewigen Feuer „die eigentliche Strafe der Sünder die Trennung von Gott, ... die sie ‚aus eigenem Entschluss’ gewählt haben“. Gott sei nicht selbst Ursache der Bestrafung, sondern stelle nur den Feuerofen bereit, „wohin sie sich verbannen, wenn sie... ‚Gott fliehen’“ (AH 4,39,4 – 40,2; 5,27,2: ebd. S. 109 Anm. 12). Ephrem (BROCK, Letter, S. 292): „And may be it is that the Gehenna of the wicked consists in what they see, and it is their very separation that burns them”. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 87) benennt wieder die Kontinuität der Gottesferne vom Diesseits ins Jenseits: „dann besteht offenbar die Qual [derer] ..., die jetzt aus freiem Willen sich verblendet haben und das Gute nicht tun wollen, darin, daß sie ebenso bei der Auferstehung und beim Gerichte des seligen Lichtes verloren gehen und fern von der Seligkeit jammervolle Finsternis und böse Qual erben“; vgl. (ebd. S. 119): „haben sie sich doch zuvor für sich selbst ausgesucht das Gegenteil vom wahren Leben und das Fernbleiben von der Seligkeit. Darum wird ihnen die Freiheit genommen und werden sie in schrecklicher Finsternis gefesselt, wo sie gar nichts tun können.“

601 LANE, kṯāḇā, Buch 3,6.

602 LANE, kṯāḇā, Buch 1 XIV,8.

603 Clem. Stromateis 7,6,24,4 (nach DALEY, Eschatologie, S. 122): Das Feuer ist nicht verzehrend, sondern vernünftig und die Seele durchdringend. Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27. Es „werden der Teufel und seine Dämonen... dem ewigen Feuer übergeben werden, nicht einem materiellen, wie es das unsrige ist, sondern einem, dessen Beschaffenheit nur Gott kennt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Finsternis, Feuer und Wurm aufzugeben – ähnlich wie Gregor von Nazianz[604]. Ephrem setzt Feuer und seelische Qual vorsichtig gleich („vielleicht", *wa-ḵbar*)[605]. Das Problem ist ja jedes Mal, dass bei einer rein seelischen Schilderung das Postulat der leiblichen Auferstehung seine Bedeutung verliert (dazu s. o. 8.6 b). Narsai bleibt dann auch eindeutig beim Nebeneinander von leiblicher und seelischer Qual[606]. Weil aber auch er die körperlose Art des Feuers (und des Wurms und der Finsternis) kennt, ist es denkbar, dass er die leibliche Qual nicht durch eigentliches Feuer, sondern durch die Seele verursacht sieht, wie etwa beim „Heulen und Zähneklappern"[607]. Jedenfalls ist es beachtlich, dass Bāḇai das Höllenfeuer wieder klar als etwas nicht-„elementares", rein „geistiges" oder „uneigentliches" bezeichnet[608], das sich deutlich vom materiellen Feuer Sodoms unterscheidet. Auf dieser Linie liegt, wie wir sahen, bereits das von Šuḇḥālmāran verwendete Höllenlied; er selbst thematisiert die Frage nicht weiter. Aber er verknüpft in seinen letzten Zeilen noch einmal originell zwei Gedanken: Wie die Gottesferne, so ist auch das Feuer etwas, das sich von einer Geisteshaltung im Diesseits in eine Strafe im Jenseits verwandelt:

> „Auch der Mensch, in dem die Güte schöner Dinge nicht ist, lebt nicht auf Seligkeiten hin, erst recht wenn er ganz für die Sünde brennt. Denn er steht für die Strafe im Feuer bereit, wie unser Herr sagt."[609]

604 DALEY, Eschatologie, S. 150 u. 151.

605 BROCK, Letter, S. 292: „And may be ... their mind acts as the flame. The hidden judge who is seated in the discerning mind ... beats them without mercy with the torments of contrition". Klarer bekennt sich Ephrem zu einem metaphorischen Verständnis, wenn er sagt (ebd. S. 282): „Not that there really is a right or left there, but these are just terms we use for those who are honoured, and for those who are of low estate".

606 Sowohl in der Homilie zu den zehn Jungfrauen (SIMAN, Narsai, S. 14: Einerseits werden sich am Körper Ruhm oder Qual abspielen; andererseits „C'est l'homme qui se flagellera lui-même par ses péchés, et son intelligence, comme un juge, blâmera ses laideurs"), als auch zu Lazarus (ebd. S. 51: „Son âme (du riche) le blâma lors de son tourment") und zur Endzeit (MINGANA, Narsai II, S. 8: „Eine schlimme Qual ist es, dass sie am Leib und im Geist gequält werden").

607 Beide Vorstellungen nebeneinander in MINGANA, Narsai II, S. 8: „Heulen und Zähneklappern" u. ä., dann „Feuer ohne Wesen und ein Wurm ohne Körper und Finsternis ohne Gestalt".

608 Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 201): „Das ist kein elementares (*ʾesṭūḵsayṭā*) Feuer, sondern die quälende Traurigkeit..." Wenn Bāḇai dann (ebd. S. 215) auch Evgarios' Unterscheidung vom „Verbrennenden" und „nicht Verbrennenden" des Feuers aufgreift und das eine korrekt als materiell interpretiert, das andere als immateriell, deutet er letzteres außerdem vielleicht nur halb korrekt als „ewige Qual", während Evagrios wohl *nur* das Verzehren (Entfernen) der seelischen Aufregung meint. Bāḇai weiter: „Eine Erklärung der Benennung des Feuers, des sinnlichen, das Materielles verbrennt und des geistigen (*νοητόν*), das den Bösen in der Seelenpein im Gericht zu Teil wird, nach dem Worte ‚geht hin ihr Verfluchten etc.' (Mt 25,41) ... das uneigentliche Feuer".

609 LANE, kṯāḇā, S. 196.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

8.8 Vorstellungen des Heils

In Buch 6 wird das abschreckende Bild vom Unheil breiter gezeichnet als das einladende Bild vom Heil: Sowohl in der pessimistischen Zeichnung der Zeit vor dem Ende mit dem Antichrist (gegenüber der nur kurzen Darstellung der Hilfe Elias), als auch in der Höllenschilderung am Ende. Eine Ausmalung des Himmels gibt es in dieser Weise nicht. Die Verherrlichung der Heiligen nimmt einen kleineren Raum ein als die Darstellung der Leiden und Strafen der Sünder. Während der Sieg Christi vom Ablauf her am Ende des Buchs stehen könnte, stehen dort Höllenschilderung und Warnung. Nichtsdestotrotz geht es dieser Darstellung um das Heil der Sünder. Darauf wird in der Zusammenfassung (Kap. 9.1) noch einmal einzugehen sein.

„Heil" besteht zum einen im Handeln Gottes in Christus bei seinem ersten und seinem zweiten Kommen. Die Begriffe des *Offenbarwerdens* und *Kommens*[610] beschreiben schon an sich Heilsgeschehen, obwohl die Worte neutral sind und sich auch auf Elia oder die Gegenspieler beziehen können. Das erste und das letzte Kommen Christi sind gleichermaßen endgültiges Heilsgeschehen, das im „großen Mittler"[611] Christus manifest wird[612]. Die Sendung Elias gehört ebenfalls dazu, in dem Sinne, dass er als sozusagen kleiner „Mittler" einer „Atempause" auftritt[613], weil er das Wissen um die rechte Lehre durchsetzt, das für die Erlösung des Menschen Voraussetzung zu sein scheint. In alledem ist Heil etwas Unumstößliches und es kann dann nicht nur als Geschehen, sondern auch (a) als Endzustand in

610 Es erscheinen acht Vokabeln des Offenbar- und Sichtbarwerdens (Wurzeln *glʾ*, *ydʿ*) Christi oder seiner Barmherzigkeit, und acht des Kommens (Wurzel *ʾtʾ*), sowohl auf das erste als auch das zweite Kommen bezogen: z. B. Lane, kṯāḇā, S. 168: „und dass mich in meinem Erscheinen alle in dieser menschlichen Gestalt gesehen haben" und S. 176: „sie werden aufbewahrt bis zur Offenbarung unseres Herrn". Der Begriff *meṯgalyānūṯā* statt *gelyānā* erscheint für Christus nur in Überschriften, sonst nur für den Verdorbenen. Ferner z. B. ebd. S. 167: „der Meister kam", S. 185: „dann geschieht die Ankunft unseres Herrn aus dem Himmel mit feierlicher Prozession und dem Jubel der Engel".

611 Lane, kṯāḇā, S. 178.

612 Zum Heilsgeschehen gehört, dass Christus durch sein erstes Kommen die Begegnung der Menschen mit Gottes Herrlichkeit möglich machte, und durch seine Taufe die Erkenntnis seiner Gottessohnschaft; dass er dabei den Bund mit der Gemeinde, seiner Braut, schloss, und sie mit den Sakramenten ausstattete; dazu gehört auch sein erster Sieg über den Satan, und insbesondere sein Tod für die Seinen, welcher für Liebe und Versöhnung steht. Dazu s. Kap. 8.2 (b) „Gottes Heilshandeln in Christus", und Kap. 8.9. „Der *topos* der Braut Christi". Teil des zweiten Kommens besteht in der Auferweckung und Verwandlung, im Gericht und in der Vernichtung von Satan und Antichrist, und in der Zuführung der Gerechten zur ewigen Ruhe. Wenn dabei Heil auch in der letztlichen Vergeltung zu sehen ist, auf die die Betroffenen lange warten mussten, so wird umgekehrt auch in diesem Warten Heil gesehen als die Möglichkeit des Einzelnen, in seiner Freiheit zu Gott umzukehren. Dazu s. Kap. 8.6 (c) „Gericht„, Kap. 8.8 (c) „Umkehr", und zur Zeit des Wartens als Ausdruck der Theodizee Kap.8.1 (a) „Gottes Wesen und Theodizee".

613 Lane, kṯāḇā, S. 178: „Unser sendet Herr in seiner Güte den Unterdrückten eine Atempause, durch die Hand eines Mittlers". Zu dieser Heilsfigur s. o. 8.3. „Die Figur des Elia", und auch Kap. 8.2. „Aspekte der Christologie".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

verschiedenen Bildern ausgedrückt werden, welche sich (b) an die Tradition anlehnen.

„Heil“ besteht aber zum anderen (c) in der Umkehr des Sünders, zu der mit mahnenden Worten gerufen wird. Hier ist es etwas offenes, wofür sich der Einzelne bald entschließen sollte.

a) Ewiges Heil

Bereits in der Rede Jesu (6 I,5) findet sich ein Hinweis auf das, was die Nachfolger Christi zu erwarten haben: „Dann werde ich kommen und euch zu mir führen, und jeden, der sich für das Mahl bereitet hat“[614]. Heil heißt dann, in Christi Nähe zu sein, das Gegenteil davon „dass der Mensch fern von unserem Herrn sein wird und seines Anblicks beraubt“ (6 X,7)[615]. Weitere, bildlichere Umschreibungen folgen in drei Seligpreisungen der Schlussdoxologien: „Selig sind, die würdig befunden werden für deine *Brautkammer*, Jesus, du Bräutigam in der Höhe, dessen *Hochzeitsfest* nicht zu Ende geht“[616]. – „Selig, wer mit Freude in Deinen *Hafen* gelangt ist, [Du] wahre *Ruhe* aller.“ – „Unter den *Flügeln* Deiner Güte werden die Schliche meines Wesens verborgen sein, Barmherziger, Sohn dessen, der gut ist“[617].

Über diese Bilder von Vereinigung, Festfreude, Ruhe und Deckmantel hinaus wird der Zustand ewigen Heils knapp geschildert in Kap. IX, „wenn die Herrlichkeit der Kinder Gottes erneuert wird“[618]: Die Engel

> „geleiten mit Ehre die Gemeinden und Gruppen der Heiligen, die von den Sündern ausgesondert werden, und sie gürten sich mit ihnen, um genauso zu loben und zu preisen, und sie fliegen mit Flügeln von Feuer und Geist, welche ihnen ihr Lebenswandel (*dubbārayhōn*) verliehen hat, und die Güte ihres Erweckers. Und sie werden auf den Wolken entrückt, unserem Herrn zu begegnen. Sie gelangen zu ihm und ruhen in seinem Schoß aus wie [Menschen], die den Schatz ihres Lebens gefunden haben. Und sie erstrahlen in seinem Glanz, und sind verherrlicht in seinem Schein: jeder [so], wie er sich ihm angenähert hat in der Reinheit seines Herzens, in der Ernsthaftigkeit seiner Taten und in der Richtigkeit seines Glaubens jetzt“[619].

Das ewige Heil besteht in der Begegnung mit Christus, in Frieden und Herrlichkeit. Hier ist zweimal die Entsprechung von Tun und Ergehen und damit die Gerechtigkeit betont; die Flügel wie den Glanz hat man sich letztlich in den

614 LANE, kṯāḇā, S. 169: Hier dürfte die präsentische wie eschatologische Bedeutung der Eucharistie anklingen.
615 LANE, kṯāḇā, S. 192 (vgl. 2Thess 1,9).
616 Zur Motivgeschichte s. u. (8.9.).
617 LANE, kṯāḇā, S. 170 (*gnūnā*, *meštūṯā*), 188 (*lēmānā*, *nīḥā*, vgl. Ps 107,30 u. Hebr 4,8–9), 193 (*kanpē*, vgl. Ps 91,4; Mt 23,37 par; Mk 10,18 par).
618 LANE, kṯāḇā, S. 185 (vgl. Röm 8,21 die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ u. Kol 3,4 „eure Herrlichkeit wird offenbar“).
619 LANE, kṯāḇā, S. 187f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Taten des Diesseits erworben. Eine völlige Verdienstlichkeit wird allerdings mit der Nennung der „Güte ihres Erweckers“ ausgeschlossen. Konsequent werden die Märtyrer ihrem Einsatz entsprechend am Ende besonders gewürdigt: „Geschmückt sind die Vollendeten mit Blüten aller Art, [sie,] die Ehrenkronen unserer letzten Brüder in seiner Zeit, die am Ende zum Zeugnis übrig bleiben“[620]. Diese ganz enge Entsprechung von Tun im Diesseits und Ergehen im Jenseits rückt in die Nähe des bereits beobachteten Bestrebens Šuḇḥālmārans, auch die Hölle des Menschen in seinen bösen Taten zu sehen[621].

Heil bedeutet ferner, erlöst zu sein von den eigenen Begierden. Dies ist für den Mönch eine Erfahrung bereits des Diesseits, nicht nur durch seine Übung (s. o. 7.2 b). Sondern auch im Zusammenhang mit der Heilstat Christi heißt es:

> „Wer wäre der andere Herr, der uns… gefangen gesetzt hätte? Denn dieser wäre es, von dem er uns erlösen müsste… In Wahrheit hat er uns nicht von einem Herrn erlöst, sondern von dem, was wir in unserer Freiheit so begehrten.“[622]

Hier drückt sich auf andere Weise aus, was schon vom Himmelreich gesagt wurde, dass das Heil nämlich im Menschen angesiedelt ist. Diese Königsherrschaft Gottes bzw. Christi wird ansonsten, obwohl die Jünger Jesu im Text danach fragen[623], bis auf Anspielungen[624] nicht näher ausgeführt oder zu den Geschehnissen in Beziehung gesetzt.

b) Traditionen vom Himmel und dem Heil des Menschen

Die grundsätzliche Einordnung der Vorstellung vom „Himmel“ gegenüber der „Hölle“ ist schon unter 8.7 (b) teilweise besprochen worden: Heilsvorstellungen bei den Ostsyrern waren zu einer Differenzierung entwickelt zwischen irdischem Paradies als Warteort der Gerechten und Himmel als endgültigem Heilsort, der durch Christus zugänglich wird[625]. Wie Narsai den Himmel schlicht als „oben“

620 LANE, kṯāḇā, S. 176. Dies ist zwar Teil des „pseudoclementinischen“ Fragments, wird aber in den kommentierenden Sätzen des Šuḇḥālmāran in vergleichbarer Weise übernommen. Den Gedanken kennt auch Kyrill Jer. (HÄUSER, Cyrill, S. 272): „Ich behaupte nämlich: Über allen Märtyrern werden die Märtyrer jener Zeit stehen. Während die Märtyrer vor jener Zeit nur mit Menschen gekämpft haben, werden die Märtyrer zur Zeit des Antichrists mit der Person des Satans selbst zu kämpfen haben“.

621 S. o. S. 374, „Verinnerlichungen der Hölle“.

622 LANE, kṯāḇā, S. 192.

623 LANE, kṯāḇā, S. 170: „wann kommt dein Reich?“.

624 Beiläufig erwähnt werden einmal Christus als „König“, einmal die „Kinder des Königsreichs“, und einmal das „Himmelreich“ an der Stelle, wo Lk 17,21 (*ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστίν*) auf das „Innensein“ der Hölle übertragen wird. Belege: LANE, kṯāḇā, S. 167: „sie sah nämlich, dass der Bote prächtiger aussah als der König“; zum König- bzw. Himmelreich ebd. S. 193 bzw. oben Anm. 522 und 518.

625 Das Paradies wird lokalisiert am Ende der Erde in äthHen 60,23 (SCHREINER, Eschatologie, S. 38 Anm. 64), zwischen Himmel und Erde in slHen 8,5f (ebd.), im Norden in äthHen 77,3 (ebd.), im Osten in äthHen 32,2, slHen 31,1; 42,3 (ebd.), höher als der sichtbare Himmel in PsClem R II,68: „in which also is contained the visible firmament”, aber auch Apophth. P. Evagrios 1

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bezeichnet hatte, tut dies auch Šuḇḥālmāran. Nur diese Verortung hilft, jenen dunklen Satz Šuḇḥālmārans wirklich auf das ewige Heil zu beziehen und nicht etwa schon auf einen Paradiesaufenthalt nach dem Tode: „Damit aber die Schrecken des Todes und des Endes nicht auf uns kommen, werden wir auch aufgenommen werden vom Ort der Langmut, der oben ist“[626].

Hinzuweisen ist auch auf die Ambivalenz des jüngsten Tags, wenn Tod und Sünde entmachtet sind und Christus die allgemeine Auferstehung wirkt. Beides könnte an sich als Heilsereignis bezeichnet werden. Andererseits bedeutet das Ende auch endzeitliche Not, und die Aufhebung des Todes bedeutet auch den Anbruch des Gerichts.

So stimmt Šuḇḥālmāran mit seinem theologischen Umfeld überein, wenn für ihn das eigentliche Heil erst in der Aufnahme an den „Ort der Langmut“ in den Himmel besteht. Auch das Ende der Sünde oder die Unvergänglichkeit ist für ihn erst im Himmel wirklich Heil, denn zwar sündigt man bereits im Totenreich nicht mehr und ändert sich nicht mehr, man wird aber dadurch nicht glücklich. Sündlosigkeit und Unveränderlichkeit, übrigens auch z. B. Besitzlosigkeit, werden in seinem Höllenlied sogar noch ambivalenter dargestellt als in der Tradition[627], und sogar das Licht: Dessen Paradoxie besteht, wie wir sahen, darin, dass dasselbe Licht für die einen zum Himmel, für die anderen zur Hölle werden kann.

(nach Daley, Eschatologie, S. 142), höher als die Berge bei Ephrem (Beck, Ephrem De Paradiso, 1f: von Sintflut unerreicht), hinter einer Feuerwand bei Narsai (Frishman, Ways, Absch. II, S. 4 mit Anm. 7: Vgl. Sach 2,9 *šūrā ḏ-nūrā*, bzw. einem Feuer-Zaun, *syāḡā*). Hier zeigt sich nebeneinander ein unterschiedlicher Gebrauch des Begriffes. Spätestens für Narsai ist das Paradies irdisch (ebd. S. 18, als Ort der Entrückung Elias und Henochs; das Firmament kann nach ebd. Absch. III, S. 49 nur Christus durchqueren; vgl. Mingana, Narsai II, Hom. 23, S. 193), der Himmel dagegen oben (BL Or. 9396, fol. 176b; vgl. Ephrem: „Das Paradies besteht aus ‚feiner’, die Erde dagegen aus ‚grober’ Materie“, Martikainen, Ephrem, S. 77).

626 Lane, kṯāḇā, S. 196. Zunächst möchte man hier auch das Paradies sehen, wo man zwar nicht dem Leib nach lebt, aber wo die Seele dem Schrecken des Todes entzogen ist.

627 Sib II 316–29 (Daley, Eschatologie, S. 90): kein Besitz oder Sorge darum. Aphrahat (Bruns, Aphrahat II, Dem. 22, S. 508f): An diesem Ort ist nicht Bedürftigkeit, Schwere, Böses oder Begierde im Herzen, Hass u. a.; kein Hunger. Kein Erbe und Streit; nicht Geschlecht, Geburt, Altern, Tod, Mangel, Mühe, Finsternis, Nacht, Lüge, u. a.. Ephrem (Beck, Ephrem De Paradiso, 28): man arbeitet, hungert, schämt sich, sündigt, reut, büßt, müht sich, altert, stirbt, begräbt, gebiert dort nicht (*lā* + pt präs. + *tammān* wie bei Šuḇḥālmāran). Theodoret (Schulze, Theodoret, Sp. 522): *cum resurgant corpora immortalia, et animarum immutabilitatem adipiscantur, nullus de caetero locus erit peccato... cessabunt etiam labores certaminum*. Narsai (Mingana, Narsai II, S. 1): die neue Welt kennt keine Arbeit, Erwerb oder Verkauf, Begrenzung oder Veränderung, alles im Sinne von: „zur Ruhe gelangt die Mühsal der himmlischen und irdischen Wesen; (ebd. S. 22) „In jener geistlichen Freude gibt es keine Mühen... Über geistliche Dinge sinnen sie dort wie die Geister, weil es dort keine harten Arbeiten mit irdischen Dingen gibt. Es ist das große Ausruhen“. Unveränderlichkeit bedeutet Befreiung von Leiden (Gignoux, Doctrines 3, S. 34). Bāḇai (Frankenberg, Euagrius, S. 171): „wo es keine Änderungen mehr gibt“. Šuḇḥālmārans Höllenlied *klagt* dagegen (Lane, kṯāḇā, S. 193): „und was am Anfang war, bleibt ohne Veränderung bestehen. ... Dort gibt es niemand, der sich provozieren lässt oder lästert... Niemand, der in die Irre geht oder führt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bei den Bezeichnungen des Himmels hält sich Šuḇḥālmāran vergleichsweise zurück. Z. B. betont er nicht wie die jüngere Tradition den genannten Unterschied zwischen Paradies und Himmelreich[628]. Andere Namen neben dem „Himmelreich" greift er gar nicht auf[629]. Seine inhaltliche Beschreibung schöpft unvollständig, aber doch nicht wenig aus der reichhaltigen Überlieferung. Die relativ knappe Auflistung des ersten der beiden obigen Zitate unter (a) darf nicht über die Fülle der Motive täuschen. Es erscheinen im gesamten Buch immerhin die Metaphern des Hafens[630], des Schatzes[631] und des Hochzeitmahls (s. u.), die Vorstellungen vom Aufleuchten der Gerechten[632] und vom Geleit und auch Flug in den Himmel[633] und

628 ApkPetr (MINGANA, Peter, S. 127): Eden/Paradies ist im Land des Tigris, „unterhalb meines Reichs", vgl. ebd. S. 134ff: Eden/Paradies ist nicht das Himmelreich, und ebd. S. 142ff: himmlisches Jerusalem ist oberhalb des Paradieses. In ApkPaul besucht Paulus nach den sieben Himmeln auch das Paradies, wo er den Propheten seit Adam, bis hin zu Elia, begegnet. Das Motiv nimmt Narsai (FRISHMAN, Ways, Absch. II, S. 16f) auf als Entrückung der Seele ins Paradies als einen irdischen Ort. „The place of Eden did the true ones enter to reside/where Adam... had dwelled./The second Adam breached the wall which was before man (Eph 2,14) and he caused men (var. them) to enter the place which had been fenced off by sentence". Dann Christus: „He who makes time pass entered it first in spirit and not body/and he (then) departed from it and ascended to a place more seemly than it. To the place on high, higher than on high did our first fruit ascend/to the Holy of Holies in which no man had set foot (Hebr 9,11)"; vgl. ebd. Absch. III, S. 49: Eden ist irdisch; das Firmament kann nur Christus durchqueren. Henoch und Elia sind in Eden als Garantie für die Menschen, nicht als ihr Lohn, der erst im „kingdom on high" erfolgt; vgl. MINGANA, Narsai Hom. 23, S. 193: Nur Christus „was raised high above in heaven". Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 367): Paradies ein Symbol der himmlischen Wohnung. – Anders jedoch anscheinend Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 23: Eden gegenüber Scheol; ebd. – hier Ecclesia – S. 62f: Christus neigt sich in die Scheol, um Adam heraufzuheben nach Eden; BECK, Ephrem De Fide, 67,10, S. 182 „Eilends öffnete er ferner das Tor der Šeol und führte daraus hervor den Leib Adams, der zu Staub geworden war. Eilends öffnete er ferner das Tor das Paradieses durch die Verheißung und ließ Adam wohnen im Bereich des Lebensbaumes").

629 Als Namen z. B. „Gefilde Acherusia"/„Elysäum" (ApkPetr, GRÉBAUT, Littérature, Nr. 50), Himmel (Chrysostomos: BAUR, Chrysostomus, zu Mt. 3,15, Hom. 12: Himmel, Herkunft des Regens (Elias), Gottes eigener Bereich, oben unsere Heimat); der Sache nach z. B. immerwährender Segen des Reichs (2Clem, DALEY, Eschatologie, S. 95), Himmlisches Jerusalem und Christi Thron (ApkPetr, MINGANA, Peter, 109ff), *malkūṯ d-rūmā* (SIMAN, Narsai, Lazarus, S. 59, 67 u. ö., KRÜGER, Narsai, Martyrs, S. 314).

630 Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 7: „Hafen jeden Reichtums"; vgl. 24 „Hafen der Heiligen"), Narsai (SIMAN, Narsai zehn Jungfrauen, S. 13 „ce sont les justes qui entrent et se reposent dans le hâvre du ciel; ebd., Lazarus, S. 57 „hâvre de la paix" *lēmān šaynā*, genauso MINGANA, Narsai II, S. 1–2).

631 So zuerst Mt 6,20, dann z. B. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 16): Christus als „Schatzhüter über jene Wohnung"; bei Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, S. 187): „die den Schatz ihres Lebens gefunden haben".

632 5Esr 2,38–40.45 (DALEY, Eschatologie, S. 90: leuchtende Gewänder), Apk 19,8, Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 508: Lichtglanz statt Gewändern), Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 25: man trägt dort das Lichtkleid; EURINGER, Ephräm Rede, 1,11: Er teilt ihnen seine Glorie mit, sie kleiden sich in herrliches Licht, und ihre Angesichter leuchten im Himmel noch strahlender als der Himmel selbst.), Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27: Die aber das Gute getan, ‚werden leuchten wie die Sonne' mit den Engeln im ewigen Leben, mit unserm

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

vom Lobpreis mit den Engeln[634], sowie die Begriffe des Lichtes[635], der Ruhe[636], der Nähe Christi[637] und der ewigen Freude[638]. All diese Begriffe ziehen sich sicher

Herrn Jesus Christus"). Bei Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, S. 187f): „Und sie erstrahlen in seinem Glanz, und sind verherrlicht in seinem Schein").

633 LANE, kṯāḇā, 187: „sie fliegen mit Flügeln von Feuer und Geist", und „sie werden auf den Wolken entrückt". Letzteres, das passivere, aus 1Thess 4,16f, dann nach Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,31, Hom.76,4: „Die Engel werden die Auferstandenen sammeln und sie dann in die Wolken entrücken) oder Theodor (SWETE, S. 27 *quasi quibusdam vehiculis;* vgl. ebd. S. 48). Ersteres, das aktivere Fliegen aus eigener Kraft, nach Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, S. 70 u. 212, weil sie Gottes Geist in sich bewahrt haben; sowie Bd. II, Dem. 22, S. 508: die Seligen fliegen leicht, da die Körper nicht mehr schwerfällig sind), Ephrem (MECHITARISTAE, S. 186 „per volatum nostrum in altum"; MCCARTHY, Diatessaron, S. 280f: mit Bezug auf die „Adler" (Mt 24,28) „mit leichten Flügeln"). Narsai kennt die Leichtigkeit der Seele als allgemeine Ermöglichung des „Fliegens" (ALLGEIER, Seele, S. 387: „Ein lebendiger Geist ist (die Seele) und leicht ihre Flügel, um in die Luft zu fliegen", oder ebd. S. 384: „O Vogel [scil. Seele], dessen Flügel rascher sind als die eines Vogels, er besitzt einen Leib und mag doch nicht von ihm wegfliegen!". Vgl. ebd. Anm. 3 zur griechischen Herkunft des Bilds des Seelenvogels), aber auch die Flügel, die durch Taten verliehen werden, was das Gericht voraussetzt (MINGANA, Narsai II, S. 13: „Ein großes Wunder ist es, was kleinste Taten bewirken, welche denen, die sie getan haben, Flügel zum Fliegen wachsen lassen"). Šuḇḥālmāran knüpft einzig an letztere Vorstellung an. – Auch das Geleit der Engel übernimmt er aus der Tradition; vgl. u. a. Ps-Makarios (DALEY, Eschatologie, S. 181).

634 Z. B. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 171): „unaufhörlichen Lobpreis" oder Narsai (MCLEOD, Narsai V Ascension, S. 176), welcher außerdem formulierne kann (MINGANA, Narsai II, S. 17): Gottes „Namen heiligen sie immerzu in ihren Gedanken... Mit dieser Tätigkeit sind die Geist- und die Leibwesen beschäftigt, und je mehr sie darüber sinnen, sehnen sie sich danach, über das Schöne zu sinnen".

635 So 5Esr 2,35 (DALEY, Eschatologie, S. 90), Apk Petr (DIETERICH, Nekyia, S. 4f), Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 510: Ort des Lichts), Theodoret (SCHULZE, Eschatologie, Sp. 522), Narsai (18. Hom. bei GIGNOUX, Doctrines 3, S. 33f: lieu lumineux), Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 171: Die Heiligen werden ... mit der Erkenntnis und dem seligen Licht vereinigt). Es fehlt eine theologische Untermauerung wie sie Bāḇai aus 1Joh 1,5 zitiert (FRANKENBERG, Euagrius, S. 81): „Gott ist Licht und in ihm ist keine Spur von Finsternis'.

636 So EpAp 19,5; 5Esr 2,29.34 (DALEY, Eschatologie, S. 90), OdSal (ebd. S. 96, Anm. 38: Sind die „Oden des Ruhens im Herrn", OdSal 26, 3.8–10.12, evtl. ursprünglicher Titel? Vgl. die Diskussion bei CHARLESWORTH, Odes, Einleitung), Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 510: Ruhe der Gerechten), Theodor (VOSTÉ, Theodor I, S. 265 zu Joh 14,2: „Im Hause meines Vater sind viele *awnē... awnē* nennt er nämlich die ewige Ruhe, *nīḥē amīnē*), Narsai (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 13 „ce sont les justes qui entrent et se reposent"; ebd. Arbeiter im Weinberg, S. 76: Die Abendstunde im Gleichnis meint „le repos de la resurrection des morts, ... car dès qu'ils ressusciteront, ils se reposeront des fatigues de la mort"; *mayūṯūṯā* müsste allerdings besser „mortalité" übersetzt werden!)

637 BL Or. 9396, fol. 175b: Die neue Welt wird als etwas Gutes gesehen durch die Begegnung mit Christus: „Herrlich ist seine Offenbarung, und unaussprechlich der Anblick seines Leibes".

638 Theodor (VOSTÉ, Theodor I, S. 265 zu Joh 14,2: *bussāmā ḏ-ṭāḇāṯā ḏa-l-ʿālam*), Theodoret (DALEY, Eschatologie, S. 179: „Wonneleben ohne Kummer"), Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 171: Die Heiligen werden durch jene unaussprechliche Wonne und den unaufhörlichen Lobpreis mit der Erkenntnis und dem seligen Licht vereinigt), genauso Kyrill Jer. (DALEY, Eschatologie, S. 174), Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27: Die das Gute getan, werden ... „unaufhörliche Freude von ihm ernten").

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

durch die ganze Patristik, können aber auf jeden Fall durchgehend auch für die Ostsyrer belegt werden. Das weithin überlieferte Motiv der Krönung der Gerechten[639] taucht außerdem auf, wenn auch nur im angrenzenden Zusammenhang der Martyrien[640]. Es fehlen aber natürlich auch Motive: so der gedeckte Tisch[641], der Lebensbaum[642], Früchte und Blumen und überhaupt der Paradiesgarten[643], der Gottessabbat[644], die himmlische Heimat[645], das himmlische Jerusalem[646], die dortige Erfüllung der Liebe[647]. Bei diesen Begriffen fällt auf, dass sie mehr als die vorgenannten, und manche davon ausschließlich, älteren apokalyptischen Texten zuzuordnen sind; nur von Ephrem, der mit Vorliebe von

639 So z. B. 5Esr 2,43–47 (DALEY, Eschatologie, S. 90), Ephrem (MARTIKAINEN, Ephrem, S. 121: „Der Kampf der Asketen auf der Erde ist ihre Siegeskrone im Paradies“, in: Hymn. de Par. 6, 24), Narsai (ALLGEIER, Seele, S. 383: „Den Kranz des unsterblichen Lebens hält sie [scil. die Seele] in ihrem Verstand/und lockt ihn wie ein Kind: ‚Komm und nimm!‘“; MCLEOD, Narsai V, S. 177: „He grants for the (ascetical) struggle (*aṯlēṯūṯā*) of their minds/the crown which the Hidden One extends through him for their labours“), Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 113 „Wenn der Siegeskranz der Gerechtigkeit die Erkenntnis heiligen Trias ist, ist klar, dass die Heiligen am Ziel des Weges dadurch gekrönt werden“; ebd. S. 199 „Krone der Gerechtigkeit“ zit. 2Tim 4,7f).

640 LANE, kṯāḇā, S. 174 u. 176f.

641 5Esr 2,38–40.45 (DALEY, Eschatologie, S. 90), EpAp 19 (ebd.: ohne Speisen), Sib VII 148f (ebd.: mit himmlischem Manna), Origenes (DALEY, Eschatologie, S. 125: das verheißene Gastmahl aus Spr 9,1–5 ist „Anschauen und Verstehen Gottes“), Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 6: Tisch gedeckt *pāṯūr malkūṯā*; vgl. 34).

642 Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 34).

643 5Esr 2,19 und ApokPetr 16 (DALEY, Eschatologie, S. 90), Hippolyt (Fragment „Gegen Platon. Über die Ursache des Alls“, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116: ewiger Genuss von Früchten der Erde für die Gerechten), Apk Petr (DIETERICH, Nekyia, S. 4f: Wohlgeruch, Blüten; vgl. GRÉBAUT, Littérature, Nr. 50), Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 508 Schöne Bäume mit Früchten, Blättern, Düften). Insbesondere ist hier Ephrem zu nennen mit seinem Paradieshymnen, die einen geschlossenen Garten zeigen, mit Bäumen als Wohnungen, die Schutz, Früchte, Duft und Tau bieten (BECK, Ephrem De Paradiso, 1: Garten; 7: Düfte, Erquickung; dazu DALEY, Eschatologie, S. 146).

644 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 510).

645 Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt. 3,15, Hom. 12: oben unsere Heimat).

646 So ApkJoh 20f, ebenso ApkPetr (MINGANA, Peter, 109ff; 142ff das himmlische Jerusalem oberhalb des Paradieses). Vorläufer lokalisieren das Paradies in Jerusalem (4Esr 10; syrBar 4; slHen 55,2: SCHREINER, Eschatologie, S. 38), Zion (syrBar 32,4ff; 6,9; Jub 1,28ff; äthHen 90,28–32, ebd.), oder Palästina (äthHen 91,13; 4Esr 9,8, ebd.). Von der „Stadt Gottes“ spricht Chrysostomos (DALEY, Eschatologie, S. 172), von der „himmlischen Stadt“ Theodor Mops. (ebd. S. 178). Die Sehnsucht „d'hériter la Jérusalem céleste“ der Märtyrer kennt Narsai (KRÜGER, Martyrs, S. 314). Kenntnis des himmlischen Jerusalems nicht im eschatologischen, sondern im geistlichen Sinne – fast wörtlich nach Gal 4,29 – zeigt Šuḇḥālmāran dagegen in Buch 4 XIV (LANE, Book, S. 121): „The Jerusalem which is above is free“.

647 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 509: Überströmende Liebe), Narsai (MINGANA, Narsai, S. 17: „Nur eine Erinnerung ist dort beständig in jedem Gedanken: Der Name des Schöpfers und die ungeteilte Liebe des Menschen. In Liebe und Barmherzigkeit sind Menschen und Geister zusammengespannt, und sie lassen nicht nach in ihrer Bereitschaft zum Gut der Liebe. Die Liebe allein ist es, die in jener Schöpfung bleibt, und an sie ist die Neigung der Seele gebunden, und wird nicht gelöst“).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Paradies gesungen hat, sind sie alle überliefert. Auch auf diesem Wege zeigt sich Šuḇḥālmāran als Ostsyrer, sofern der Befund überhaupt für Schlussfolgerungen ausreicht.

Wir kommen auf die abstrakteren Konzepte zu sprechen; begonnen sei mit den fehlenden. Weder die Präexistenz des Paradieses[648] noch die Frage, ob die Schöpfung wiederhergestellt oder neu geschaffen wird, wird behandelt[649]. Erst recht fehlen die Vorstellung eines hierarchisierten Himmels[650] oder die Offenbarungsform der Himmelsreise[651]. Völlig abwesend ist die Vorstellung, dass eine Vergöttlichung das Ziel des Menschen sei, wie sie z. B. die Kappadozier kannten[652],

---

648 So TestLev 18,10; 4Esr 7,36; syrBar 51,11; 59,8 (SCHREINER, Eschatologie, S. 38), und PsClem (R II,68: „that higher heaven is perpetual and eternal").

649 Von Wiederherstellung des „reinen Geistes" der Menschheit spricht Sib VII 144f (DALEY, Eschatologie, S. 90), von Rekapitulation z. B. Irenäus oder Theodor (KOCH, Heilsverwirklichung, S. 81): *quasi quandam compendiosam renovationem et redintegrationem totius faciens creaturae per Christum*. Neuschöpfung betonen z. B. Sib VII 144f (DALEY, Eschatologie, S. 90), 2Clem (DALEY, Eschatologie, S. 95: „unsterbliche Frucht der Auferstehung"), Hippolyt (Komm zu Dan 4,10, DALEY, Eschatologie, S. 115: Christus richtet und gibt dem alten Kosmos eine neue Ordnung), Theodor (KOCH, Heilsverwirklichung, S. 130 in Eph 1,10: fällt mit Beginn der neuen Weltalters zusammen). Damit wird klar, dass meistens ein Ausgleich zwischen beiden Gedanken gesucht wird. Sehr differenziert ist Narsai: BL Or. 9396, fol. 175b/176a, stellt „Neuschöpfung" und „Welt, wie sie zu Anbeginn war" gegenüber; MINGANA, Narsai II, S. 6, vergleicht: „Besser ist die Erneuerung, die er für sie bewirkt am Ende der Zeiten, als die Erschaffung, die er am Anfang der Zeiten für sie bewirkte", und stellt Kontinuität fest (ebd. S. 10): „Nicht, dass er erschafft, sondern er verleiht Frieden dem, was [schon] geschaffen war"; auch greift er den eben bei Hippolyt genannten Gedanken auf (ebd. S. 16): „Auch diese Welt ist nicht vorübergehend – wenn ich sagte, sie vergehe –, denn nicht sie vergeht, sondern nur die Ordnung, die in ihr angelegt ist".

650 So ApkPetr (GRÉBAUT, Littérature, Nr. 53–55: In der Verklärungsszene erhalten Mose, Elia, die Väter und alle Verfolgten das Paradies als Heimat; 58: Mose und Elia gehen in ihren „zweiten" Himmel zurück), davon abhängig ApkPaul; außerdem und vor allem AscJes mit ihrer zentralen Reise durch die sieben Himmel. Schwächer Aphrahat (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 514f: Auch der Lohn ist abgestuft wie Sonne, Mond und Sterne verschieden leuchten bzw. einander übertreffen, wie auch die unterschiedlichen weltlichen Mächte), Origenes (Homilie zu Num 28,3 GCS 7, 284,2–4: zit. bei DALEY, Eschatologie, S. 125: Die Wohnorte „in diesem oder jenem Teil des Himmels" entsprechen den Verdiensten der Menschen), und Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 2 und 7: Unterschiedliche Schönheiten; Stufen (*drāge*) im Paradies von den Büßern über die Gerechte bis zu den Siegern).

651 So die OdSal (1. Hä. 2. Jh. gr. oder syr., DALEY, Eschatologie, S. 95), die ApkPaul (um 400, gr.: DALEY, Eschatologie, S. 183f). Ephrem abstrakter (BECK, Ephrem De Paradiso, 16: Ephrem besucht, ausgehend von dem „Buch" geistig das Paradies; auch 19 u. ö.), Bāḇai noch allgemeiner (FRANKENBERG, Euagrius, S. 13: „Und wenn wir auf dem feurigen Wagen wie Elias, der die Pfaffen samt ihren Götzendienst vernichtete, über den 4 Elementen triumphierend durch Gottes Gnade einherfahren in der Wolke, die uns der Sohn zur Verfügung stellt, der auf den Wolken des Himmels „wie ein Menschensohn" herabkam und kommen wird und thront, dann sind wir überzeugt, daß wir mit ihm und bei ihm auf demselben Berge in der Vollendung einst verherrlicht werden").

652 DALEY, Eschatologie, S. 150, zu Basilius: „„soweit es der menschlichen Natur möglich ist, Gott ähnlich zu werden' durch die verwandelnde Wirkung der Erkenntnis". Ziel für Greg. Naz. ist die Teilnahme „an der Gottheit" (ebd. S. 152); dies aber anscheinend v. a. auf dem Weg der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

was für Šuḇḥālmāran als einem Ostsyrer kaum anders zu erwarten ist[653]. Es fehlt aber auch ein Konzept in der Art von Theodoret, wonach die Freiheit von der Sünde den Gipfel des kommenden Heils ausmacht[654] (dass nicht mehr gesündigt wird, verhandeln die Ostsyrer eher unter der *šyōl* als unter dem eschatologischen Heil; mehr dazu unten).

Etwas ausführlicher sei auf den ebenfalls im Endzeitbuch fehlenden Gedanken der Patristik eingegangen, dass die ewige Seligkeit in der vollkommenen Gottesschau bestehe[655]. Wie ist dieses Fehlen zu bewerten? Die Idee, eine eschatologische Gottesschau mit der mystischen Gottesschau auf proleptische Weise zu verbinden, dringt schon im 6. Jh., also zu Lebzeiten Šuḇḥālmārans, in die ostsyrische Theologie ein, und spiegelt sich dann in Bāḇais Evagrioskommentar wider, der sich dabei aber scharf von einer „leiblichen" Gottesschau der „Messalianer" und „Eunomianer" abgrenzt[656] und der, wie PETER BRUNS hervorhebt, auf eine Schau des

---

Erkenntnis; „dann werden wir ganz gottähnlich sein". Früher z. B. auch Hippolyt (*Elenchus* 10,34,3–5, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116f): im Himmelreich ist man nicht Sklave von Leidenschaft und Krankheit, sondern Ziel ist, beginnend mit einem erneuerten Leben im Diesseits, Christus nachahmend, zu Gott gemacht zu werden. „Hier ist mehr als irgend sonst das Heil „letztliche Teilhabe am Leben Gottes selbst".

653 Vergöttlichung des Menschen hält naturgemäß bereits Theodor Mops. für unmöglich; Geschöpfe können demnach nur durch Usurpation oder als Ehrentitel „den Namen der Göttlichkeit" tragen (zu Joh 10,34ff; VOSTÉ, Theodor, S. 217). Der neue Mensch hat nur durch Christus bzw. den Heiligen Geist Anteil an göttlichen Eigenschaften (zu Joh 17; ebd. S. 315); vgl. KOCH, Heilsverwirklichung, S. 149ff.

654 Vgl. DALEY, Eschatologie, S. 179. Dazu gehören auch Unsterblichkeit und Freiheit von den Leidenschaften; hier liegt Theodoret nahe bei Theodor Mops. (s. o. zu dessen Katastasenlehre in Kap. 8.5 a). Auch Hippolyt (*Elenchus* 10,34,3–5, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116) betont, man werde nicht mehr „Sklave von Leidenschaft und Krankheit" sein. Andere, insbesondere Ephrem und auch Narsai, verhandeln die Abwesenheit von Sünde, Leidenschaften und Sterblichkeit nicht unter ewigem Heil, sondern unter den allgemeingültigen Bedingungen des Todes und der Auferstehung; vgl. Anm. 555-556 S. 366. Insofern wäre es auch nicht zu erwarten, dass Šuḇḥālmāran etwas dergleichen bringen würde.

655 Bereits Irenäus (AH, zit. DALEY, Eschatologie, S. 107): „Die Anschauung Gottes ist nämlich unser Ziel und Ursache der Unvergänglichkeit; die Unvergänglichkeit aber führt uns in die Nähe von Gott". Clemens Alex. (DALEY, Eschatologie, S. 120): Der Tod sei nicht als apokalyptisch-krisenhaftes, sondern erfreuend-erfüllendes Ereignis, wo die Seele des wahren Gnostikers zu ihrer Erfüllung gelangt: die bisherige Verwandlung, Aufgabe der Leidenschaft, Beginn der Schau Gottes, wird hier erfüllt. Origenes (De Princ. 2,11, „Über die Verheißungen": DALEY, Eschatologie, S. 125): Kern der Freude ist die „Anschauung Gottes als höchste Wahrheit und Schönheit"; z. B. ist das verheißene Gastmahl (Spr 9,1–5) „Anschauen und Verstehen Gottes". Anderswo aber (ebd. S. 130) werden bei ihm Gerechte sofort mit Christus im Paradies angesiedelt, zur „Anschauung der Wahrheit, die Glückseligkeit ist"). Für Greg. Naz. ist (ebd. S. 151) „Kern der Erfüllung... der vollständige Besitz und die vollständige Schau des Guten in der Höhe", für Greg. Nyss. besteht sie in der ständig sich übersteigenden Leidenschaft zu Gott hin, welche nach der Auferstehung erst voll möglich ist (ebd. S. 155). Gemäßigt auch noch bei Johannes Dam. (STEINHOFER, Johannes, 4.27: „sie werden ihn sehen immerdar und gesehen werden").

656 FRANKENBERG, Euagrius, S. 253: Evagrios' „Selig wer in der unergründlichen Unwissenheit angelangt ist" deutet Bāḇai „Als Ansporn, das Licht schon jetzt andeutungsweise zu

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Lichtglanzes, nicht aber der Natur Gottes abzielt[657]. Wo nun Bāḇai das Himmelreich mit der Gottesschau vorsichtig zusammendenken kann, setzt es Šuḇḥālmāran, wie wir sahen, betont mit den Taten des Menschen gleich. Dazu passt, dass in allen seinen überlieferten Büchern 1 bis 6 keine mystischen Konzepte zu finden sind (s. o. 7.2 d). Man kann vermuten, dass er doch wissentlich auf das Motiv der Gottesschau verzichtet. Unterstrichen wird das durch die Verwendung des zukünftigen Sehens „von Angesicht zu Angesicht“ nach 1Kor 13,12, was jeder Theologe mit Inhalt füllen musste: Auch Šuḇḥālmāran spielt auf den Vers an, bezieht ihn aber auf einen ganz anderen Anschauungsgegenstand als Gott[658]. Vor allem die antiochenische Schule hatte sich von einer zu intimen Vorstellung der Gottesschau abgegrenzt[659]. Auch Narsai lehnt den Gedanken ab, mit der Ausführung, dass das Geschöpf nur das Geschaffene sehen könne, und insofern zwar Christus sehen könne, aber nicht Gott selbst. Mit dieser Formulierung fokussiert Narsai darauf, dass zwar das „Schauen“ im Jenseits im Sinne der Gerechtigkeit wichtig ist: Es ist Voraussetzung für die Sichtbarkeit der Tugenden und Laster der Auferstandenen, und für das Leiden bzw. den Genuss aufgrund des Anblicks des unerreichbaren bzw. erlangten Himmelreiches[660]. Gott selbst sehen

empfangen... er steht am Bergesfuße des Unerforschlichen und geht ein in die lichte Wolke des unerforschlichen Reichtums Christi. Das ist das allerletzte abschließende Ende und die höchste Seligkeit... Unser Heiliger hat diese Seligkeit geschmeckt und durfte hellen Geistes sie schauen“; vgl. Evagrios’ (ebd. S. 416) „Das Himmelreich ist die Erkenntnis der hohen und vernünftigen Schau des Überhimmlischen, die durch den Sinn der Vernunft geschieht, sowie (die Erkenntnis) der Wahrnehmung des Unvergänglichen durch Kosten“, das Bāḇai deutet: „Das Himmelreich, das Erbteil der Heiligen im Licht, dessen sie sich vorläufig erfreuen im Gebet schon hier und in dem sie nach der allgemeinen Auferstehung vollendet werden sollen, ist ein hohes geistiges Schauen, hoch über dem Himmel und hoch über allen Namen, welches die reine, von Leidenschaften freie Vernunft gleichsam sinnlich wahrnimmt“. Bāḇai unterstellt sodann (ebd. S. 137, 195) Evagrios, er widerlege Eunomius und die „fälschlich so genannten Messalianer, die schwatzen, wie Gott sich erkennt, so erkennen auch wir ihn und unser Auge kann ihn fassen“; noch expliziter ebd. S. 339: „Die Messalianer faseln..., sie sahen die Trinität und gewahrten sie mit ihren leiblichen Augen...“.

657 Bruns, Gregor, S. 302f.

658 Lane, kṯāḇā, S. 194: „Eher mehr erkennen wir jetzt wie in einem Spiegel oder im Rätsel (vgl. 1Kor 13,12). Und eher wenig ist es, was wir über unsere Strafe prophezeien (vgl. 1Kor 13,8f)“. Das zukünftige Sehen ist hier nicht genannt, aber als Inhalt dieses Erkennens ist in diesem Fall analog die Strafe anzusetzen, also etwa: die Erkenntnis, von Gott getrennt zu sein.

659 Theodor Mops. lehnte sie eindeutig ab (s. u. Anm. 663). Chrysostomos (Daley, Eschatologie, S. 173) lehnt es ab, dass der Mensch Gottes Wesen kennen werde wie der Mensch es kennt, befürwortet aber die Schau Gottes in irgendeiner Art (ebd., aus der 12. Hom. 3. Kap. zu Joh): „Denn warum leben wir... wenn wir an dieser Schau keinen Anteil erhalten?“ Theodoret und Theodor sagen (Daley, Eschatologie, S. 180), „dass der Gegenstand unserer Anschauung im Himmel die auferstandene Menschheit Christi sein wird“. Kyrill von Alexandrien dagegen spricht nach Daley, Eschatologie, S. 174, einfach von unmittelbarer Erkenntnis Gottes. Hier schlagen sich die christologischen Standpunkte der beiden Schulen nieder.

660 Mingana, Narsai II, S. 19: „Ein großes Wunder: ... ein Wesen, das zusammengesetzt ist, sieht das nicht Zusammengesetzte“. S. 20: Gegen Einwände: Christus muss das sehen, um richten zu können. „Und wenn er das, was nicht zusammengesetzt ist, so gut sehen kann wie das Sichtbare, so wird dieses Sehen denn auch uns gegeben. Und wenn wir Christus sehen,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

könne man auch im Jenseits nur „im Bild“[661], die Gottheit kann man nur im Geist „bedenken“[662]. Es würde nicht verwundern, wenn Šuḇḥālmāran der Spiritualität Bāḇais hier noch nicht folgt; mit seiner beiläufigen Anwendung von 1Kor 13,12 liegt er tatsächlich nicht weit von den Gedanken Narsais. Noch deutlicher scheint er aber wiederum Theodor zu berühren, insofern statt der Gottesschau der Gotteserkenntnis Bedeutung zukommt: Die Braut (6 I,4) erkennt Trinität und Gottessohnschaft, was zur Grundlage ihres Heils gehört; im Eschaton haben alle Wesen die gleiche Erkenntnis, und auch gleiche Einsicht in Gottes Gerechtigkeit. Dieses Konzept aber, wonach keine mystische Spekulation, sondern eine eher kognitive Gotteserkenntnis heilskonstitutiv ist, entspricht ganz deutlich Theodor von Mopsuestia, der von einer „Vereinigung der Erkenntnis“ spricht[663]. Diese Nähe bestätigt sich vollends darin, dass unser Autor auch die Teilhabe an Christus mit dem angesprochenen Gemeinschaftsbegriff andeutet[664]. Dass Teilhabe an Christus – anders als Vergöttlichung – zu Šuḇḥālmārans Heilsbegriff gehört, lässt sich außerdem wohl an seiner versteckten Beschreibung von „Unheil“ ablesen, welches darin besteht, dass unsere Natur an der Natur Satans teilhat, wie es im Antichrist

müssen wir auch seine Diener sehen können, die unsichtbaren Geister... Nur den einen sehen wir nicht wirklich, jenen, dessen herrliche Natur den Sehern enthoben ist.“ Geschöpfe sehen nur das Geschaffene. Ebd. S. 27: „Schau, die Gerechten und Bescheidenen werden den Messias sehen“. Genauso Hom. 18 (GIGNOUX, Doctrines 3, S. 37f mit der Begründung, man müsse den Richter sehen können). Die Formulierung ist verkürzt und daher christologisch missverständlich, als sei Christus nicht Gott. Differenzierter und im Sinne Theodorets (s. o. Anm. 389) stellt Narsai die Schau Christi an anderer Stelle dar (ALLGEIER, König, S. 159): „dort zeigt sie (scil. die Kirche) die Natur seiner Menschheit all ihren Lieblingen... hienieden sein Opfer, dort aber sein Gesicht voller Güter“.

661 MCLEOD, Narsai V (Ascension), S. 176f: alle werden Christus preisen und in ihm – nicht direkt, sondern im Bild – die Gottheit sehen.

662 GIGNOUX, Doctrines 3, S. 39.

663 DALEY, Eschatologie, S. 178. Theodor scheint nur das Sehen „im Glauben“ zu kennen, und kommentiert Ps 44,7 (zit. ebd.): „Es ist in der Schrift gebräuchlich, die Gemeinschaft jener, die durch Erkenntnis für immer Gott angehören, seine Braut zu nennen“.

664 Zur Ableitung des Motivs (ursprünglich aus 1Thess 4,17) aus dem Gegenteil, dem Getrenntsein, das Šuḇḥālmāran in Wahrheit nur anspricht, s. oben (a). – Zu Theodor vgl. KOCH, Heilsverwirklichung, 75: „Das Heilswerk beinhaltet [für Theodor] Befreiung von Sünde, Tod und Satansherrschaft in Einigung mit Gott“; ebd. S. 142: „Die volle Erlösung ist... unveränderliche Herrschaft Gottes über den neu geeinten Menschen im Heiligen Geist“; ebd. S. 148: „So empfangen wir, die durch ihn (den *assumptus homo*) zu Gott dem Wort hinzutreten, notwendig auch vertraute Gemeinschaft (*οἰκειότητα*) mit Gott dem Vater“ (=VOSTÉ S. 225 zu Joh 17,11). Zu „Teilhabe“ vgl. KOCH, Heilsverwirklichung, S. 221–24. Vgl. dazu auch das Modell Theodors von der zweiten Katastase; s. o. 8.5 (a). Und vgl. ähnliche Gedanken bei Theodoret; der Hauptunterschied desselben zu Theodor besteht nach DALEY, Eschatologie, S. 179, „darin, dass ersterer ... eher bereit ist, von einer echten Vereinigung zwischen Gott und dem Glaubenden als Ziel der menschlichen Existenz zu sprechen“ – allerdings nicht naturgemäß, sondern *κατ᾽ εὐδοκίαν*. Von Teilhabe spricht aber auch bereits Hippolyt (*Elenchus* 10,34,3–5, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116f): Himmelreich bedeutet „ein vertrauter Begleiter Gottes und Miterbe Christi“ zu sein; Heil ist mehr als irgend sonst „letztliche Teilhabe am Leben Gottes selbst“. Im selben Text auch von Gottwerdung die Rede, was nicht verwundert, denn natürlich liegt er weit vor der Schulbildung des 5. Jh.s.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

verwirklicht ist[665]. Damit wird noch deutlicher, dass Šuḇḥālmāran in antiochenischer Tradition einerseits verwurzelt ist und andererseits keinen Bedarf sieht, sie umfänglich zu explizieren.

Hier liegt wieder eine Art der Verinnerlichung von Heil vor. Dass Šuḇḥālmāran, wenn er Lk 17,21 mit „das Himmelreich ist in uns" übersetzt, ganz auf der traditionellen Linie liegt, wurde schon besprochen (s. o. 8.5. c zur Auslegungsgeschichte; 8.7. c zur Verinnerlichung der Höllenvorstellung; 7.2 d zur Frömmigkeit), ebenso, dass er wohl als einziger feststellt, die Hölle sei in unseren *Taten*. An dieser Stelle sei nur hinzugefügt, dass die Tradition auch einige weitere Beispiele dafür kennt, das eschatologische Heil im Inneren der Seele anzusiedeln. Erstaunlich nahe steht dabei eine Parallele bei Hippolyt („Gegen Platon"): Das Himmelreich sei da, „wo sie sich an ihre guten Werke in der Vergangenheit erinnern werden"[666].

Zuletzt sei noch auf eine Art Diesseitsbezug der Eschatologie hingewiesen, den Šuḇḥālmāran gemeinsam mit der Tradition kennt. Es kann in der Tradition nicht nur die partielle Vorwegnahme des ewigen Heils formuliert werden[667], sondern auch die Gestaltung irdischen Lebens vor der Perspektive der Ewigkeit[668], oder die

---

665 LANE, kṯāḇā, S. 185, hier *mšautep* für „teilhabend".

666 Fragment *Gegen Platon. Über die Ursache des Alls*, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116. Die bereits behandelten Beispiele zur Auslegungstradition zu Lk 17,21 betreffen zunächst nur die inneren Zustände im Diesseits. Als Beispiele für das Eschaton vgl. noch einmal Hippolyt (*Elenchus* 10,34,3–5, falls authentisch: DALEY, Eschatologie, S. 116f): „nicht Sklave von Leidenschaft und Krankheit, sondern Gott zu werden. In einem noch transzendenteren Sinn Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, 37): „Die Körper werden dort erhoben auf die Stufe der Seelen, die Seele wird erhoben auf die Stufe des Verstandes *tarʿīṯā*, Auch der Verstand wird sich kleiden in die Ähnlichkeit mit der (göttlichen) Majestät" *rabbūṯā*. Auch Theodor sieht hinter dem Bild psychisches Empfinden; für ihn (VOSTÉ, Theodor I, S. 265, zu Joh 14,2) meint Jesus mit den himmlischen Wohnungen den ewigen Frieden (*awnē gēr qārē l-nīḥē amīnē*).

667 Für Clemens Alex. (DALEY, Eschatologie, S. 121) ist Vorwegnahme des ewigen Heils möglich: „Durch die Liebe ist die Zukunft für ihn schon gegenwärtig" (Clem. Stromateis 6, 9, 77, 1, zit. ebd.). Origenes (nach DALEY, ebd. S. 123f) neigt mehr als jeder andere dazu, die Kontinuität des christlichen Lebens mit dem eschatologischen Ziel zu betonen. Grundschema der Schöpfung und der Geschöpfe ist das Wachstum hin zu Gott. Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 253) legt Evagrios' „Selig wer in der unergründlichen Unwissenheit angelangt ist" aus „Als Ansporn, das Licht schon jetzt andeutungsweise zu empfangen... er steht am Bergesfuße des Unerforschlichen und geht ein in die lichte Wolke des unerforschlichen Reichtums Christi. Das ist das allerletzte abschließende Ende und die höchste Seligkeit... Unser Heiliger hat diese Seligkeit geschmeckt und durfte hellen Geistes sie schauen"; vgl. (ebd. S. 367): „Wie das Paradies die Gerechten erquickt, weil sie ihrem Wesen nach so sind wie Adam vor dem Fall, und das Ebenbild in ihnen nicht durch die Leidenschaften verdorben ist, und sie durch die Offenbarungen des Geistes des hohen Schauens teilhaftig sind, hier im Geheimnis, und bei der Auferstehung vollkommen..."; und (ebd. S. 416) „hier spricht er davon, daß die Vernunft bereits in mystischer Weise zur Höhe des Unerforschlichen aufgestiegen ist... Ganz passend nennt er den mystischen Vorschmack dieses Gutes ein ‚Merken' und ‚Schmecken' (Kosten) weil er nur schwach ist hier, bis dort die Vollendung kommt.")

668 Schon 1Clem 28–29,1 liest die Erwählung der Gläubigen daran ab, dass sie die Gebote halten (DALEY, Eschatologie, S. 91). Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, S. 212) ruft wegen der Entscheidung für das Himmelreich (weil eine leichte Seele benötigt wird und Rückfall in die Hölle durch einen schweren Leib droht) zur Jungfräulichkeit auf. Das Gleichnis von Lazarus

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ermutigung und Stärkung des Glaubens vom Ende her[669]. Vor allem letzteres ist auch für Šuḇḥālmāran ein Anliegen. Das Anliegen hatte sich oben als ein Hauptgrund dafür herausgestellt, dass er das „pseudoclementinische" Fragment aufnimmt: Weil die Zeit der Bedrängnis verkürzt ist, ist das Durchhalten möglich[670] und die verheißenen Siegeskränze sind Ansporn dafür[671]. Einen weiteren Trost, nämlich durch die Vergeltung für Gute und Böse, erwartet Šuḇḥālmāran erst wirklich am Ende, während insbesondere Chrysostomos diese Perspektive schon im irdischen Leben als tröstend empfindet[672]. Für den Diesseitsbezug des Eschaton

---

und dem Reichen legt er auf eine Praxis des Almosengebens aus (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 20, Armenversorgung, S. 468). Ephrem, mit Bezug auf dasselbe Gleichnis, fordert eine Praxis des „Erlassens" (LELOIR, Ephrem arm., S. 153): *ut doceret nos non esse nobis sperandam remissionem in fine, si fructus remissionis non appareat in nobis.* MARTIKAINEN, Ephrem, S. 121, sagt allgemein über Ephrem: „Hier möchte ich hervorheben, dass das, was wir oft als ‚das Ethische'... bezeichnen, oft bei Ephrem eschatologisch begründet ist, und im Zentrum seines Theologischen Denkens liegt". Chrysostomos hebt angesichts des Gleichnisses vom Weltgericht die Praxis der Nächstenliebe hervor (BAUR, Chrysostomus zu Mt 25,31–26, Hom. 79,5): „Diesen lieblichen Abschnitt, den wir unablässig immer wieder durchgehen sollten, wollen wir jetzt mit allem Eifer und inniger Zerknirschung anhören. Er bildet den Schluß in der Rede des Herrn; und mit vollem Recht, denn am liebsten redet er ja von Nächstenliebe und Mildtätigkeit" – es folgen entsprechende Beispiele. Narsai ermuntert zum Aufwachen nicht nur aus dem Schlaf der Toten, sondern der Sünder jetzt (SIMAN, Narsai, Unkraut, S. 105): „O toi qui es enfoncé dans le péché, réveille-toi du sommeil de ta maladie!", ähnlich wie Chrysostomos das Ende der Sünde bereits jetzt fordert (SCHMITZ, Chrysostomus, Reden, S. 203): „die Sünder aber sollen nicht nur Thränen vergießen, sondern sich auch bessern und die Gebote halten".

669 Zum Ausharren rufen mit Mt 24,8 z. B. TestDom auf (RAHMANI, Testamentum, S. 11: *Qui autem in meo nomine perseverabunt usque in finem, vivent*), Ephrem (armenischer Kommentar zum Diatessaron 41,5–6, nach MARTIKAINEN, Ephrem, S. 121: Asketen sollen standhaft sein, weil Christus den „vollständigen Weg" eröffnet habe), Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 13, 24–33, Hom. 46,1: „Dieses Gleichnis führt Christus an, um uns zu steter Wachsamkeit anzuhalten"), mit 2Thess 1,11 Theodor (SWETE, Theodor, S. 48 im Glauben verharren, die Angriffe der Feinde ertragen; Christus rühmen durch das Leiden für ihn). Sich vom Glauben durch die Ereignisse nicht abbringen zu lassen, ruft mit Mt 24,4 Chrysostomos auf (BAUR, Chrysostomus zu Mt 24,4, Hom. 75,1: „Damit indessen die Jünger, wenn sie von dem gewaltigen Unheil hörten, nicht meinten, die Predigt des Evangeliums werde da durch beeinträchtigt werden, fuhr er fort: ‚Sehet zu, dass ihr nicht verwirrt werdet, denn dieses alles muss geschehen'"), mit 2Thess 2, 10–13 Theodor (SWETE, Theodor, S. 59: im Glauben bleiben und sich nicht verführen lassen).

670 Außer Mt 24,22 auch Ephrem (MARTIKAINEN, Ephrem, S. 121): Der Kampf dauert nicht lange; die Auferstehung liegt nicht fern.

671 Dazu s. o. Anm. 639.

672 LIEBERT, Chrysostomus zu 1Thess, Hom. 9,4, S. 684: „Darum hat Paulus die obigen Worte gesprochen und gleichsam zum Troste für die Gläubigen sagt er, aus dem Umstande, daß es jetzt den Bedrängern der Christen gut gehe, dürfe nicht der Schluß gezogen werden, daß der Tag des Gerichtes ferne sei, denn dieser werde durch Nichts aufgehalten"; ebd. zu 2Thess, Hom. 1,2, S. 735: Trost derer, die durch „viele Drangsale gar sehr darniedergebeugt waren", durch Hinweis auf Lohn und Strafe, die kommen"; ebd. 4. Kap., S. 752: „Daß er euern Drängern mit Drangsal vergelte, euch aber, den Bedrängten, sammt uns mit Ruhe". – Narsai

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

kann bei Šuḇḥālmāran immerhin auch der *topos* der Kirche als Braut Christi stehen, welcher an sich meist eschatologische Bezüge aufweist, hier aber das Leben der Kirche in der Gegenwart meint (s. u. 8.9). Somit spielt die Gegenwartsbedeutung des Eschaton auch in unserem Text eine Rolle, wenn auch nicht allzu vordergründig und hauptsächlich als Trost für die Bedrängten.

Der erfolgte traditionsgeschichtliche Vergleich zum endzeitlichen Heil ergibt, dass Šuḇḥālmāran insgesamt am ehesten mit Theodor von Mopsuestia sowie Narsai vergleichbar ist, wobei aber zu berücksichtigen bleibt, dass die Vergleichsgrundlage klein ist. So wie im textimmanenten Befund (a) auffiel, wie wenig Šuḇḥālmāran im Gegensatz zur Hölle den Himmel ausmalt, so fällt hier auf, wie wenig das auch für die Heilsschilderung zutrifft angesichts der Möglichkeiten, die die Tradition bieten würde, und womit sie auch für das Leben in Christus wirbt. Vielleicht passt auch das zur Haltung Theodors. Stattdessen geht Šuḇḥālmāran hauptsächlich den Weg der Warnung und des Umkehrrufs.

c) Umkehr

„Es gibt für uns eine Hoffnung, für uns Sünder, die wir umkehren wollen“. Der Begründung dieser Hoffnung (X,5–8) schließt sich unmittelbar die Mahnung der Dringlichkeit an (X,9), da die Vergeltung für Sünder auch dann schwer wiegt, wenn sie von der Gutmütigkeit noch gemildert wird:

> „Denn wenn die Gerechten für das, was sie getan haben, hundertfach freudvolle Vergeltung (*purʿānā*)[673] empfangen von der Gerechtigkeit, dann ist für uns Sünder die Vergeltung zu einem Hundertstel auferlegt von der Gutmütigkeit, die unsere Mutter ist, unter deren Schürze unser Zufluchtsort ist. Wehe dir, Sünder, kehre um und verlasse dich nicht auf sie, denn auch dieses eine [Hundertstel] ist bitter und sehr hart, und bleibt ohne Ausweg. Was härter ist als dies, das ist, dass der Mensch fern von unserem Herrn sein wird und seines Anblicks beraubt (*raḥīq men māran waglīz men ḥzāṯeh*)“[674].

Der Weheruf wiederholt sich noch einmal (XI,2): „Wehe uns Sündern, wenn wir nicht umkehren“[675]; es folgt der Umkehrruf[676] und die Mahnung, dass die Unkenntnis der verbleibenden Zeit ein Hinauszögern der Umkehr riskant macht (XI,3). Dabei werden bekannte Motive aus Matthäus und Paulus aufgegriffen, die wiederum an früherer Stelle ausgelassen worden waren:

---

hofft selbst (McLeod, Narsai, II, Epiphany, S. 100f) auf den gerechten Richter gegen Bedrängung durch seine Feinde.

673 Vgl. Mt 19,29: „Und wer Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlässt um meines Namens willen, der wird's hundertfach empfangen und das ewige Leben ererben.“

674 Beide Zitate Lane, kṯāḇā, S. 192.

675 Lane, kṯāḇā, S. 194.

676 Lane, kṯāḇā, S. 195.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Wie lange noch, meine Lieben, ist unser sündiges Herz durch die Irreführung blinder Leidenschaften verhärtet, durch Unglauben an diese Dinge, und durch Unbeständigkeit unserer Übungen und Versprechungen umzukehren?... So, wie die Flut angekündigt wurde und dann eintraf,... genauso werden sich auch diese unsere Dinge, die uns täglich über die Gehenna angesagt werden, nicht als falsch erweisen... Und es ist nicht recht, dass der Sünder, der umkehren will, sein Denken dem Aufgeben verschreibt, und dass er träge wird angesichts der langen Dauer der Welt. Sondern dass doch sein Leben so kurz ist, und dass vom Tod kein Mensch den Zeitpunkt seines Kommens kennt... Davor warnt uns unser Herr: Seid nun wach, denn ihr wisst nicht, wann der Dieb kommt“[677].

Es fällt besonders auf, dass der Zeitpunkt des Kommens des Herrn – anders als im ganzen eschatologischen Kontext – hier auf den Tod des Einzelnen bezogen ist: „dass sein Leben so kurz ist“. Das Ende des Einzelnen hat für den Autor mindestens dieselbe Relevanz wie das Ende der Welt, welches sich noch hinauszögert. Man möge jeden Tag leben, als ob man heute sterben würde[678]. – Aber nicht nur, dass die frühzeitige Umkehr für echte Rettung von der Höllenstrafe Voraussetzung ist, sondern, dass diese Rettung dann auch geschieht, wird noch einmal betont (X,4):

> „Auch die Errettung und der Ausgleich, die durch seine Hand erfolgen, retten die, die schwer in ihren Sünden [liegen], wegen der Kürze der Zeit nur aus der Gehenna, wenn sie umkehren. Aber die Fehltritte und Anstöße werden völlig vergeben denen, die tugendhaft sind und von Anfang an umkehren, und in jener Zeit übrig bleiben“[679].

Welcher falsche Weg ist es aber nun, auf dem die Sünder umkehren sollen? Hier sind zwei ganz unterschiedliche Momente zu beachten. Während der eigentliche Ruf zur Umkehr wie beschrieben in Kap. X und XI erfolgt, wird von Umkehrenden bereits Kap. VII beim Auftritt des Elia berichtet. Hier geht es zunächst um die Anhänger des *Verdorbenen*, die sich rechtzeitig Elia anschließen und dadurch gerettet werden. Elia bemüht sich mit der Disputation (*drāšā*) gegen den Verdorbenen und der Unterweisung (*mallp̱ānūṯā*) der Massen, „bis er alle Gefangenen unversehrt zu ihm bekehrt“[680]. Dem ganzen Kontext nach erfolgt diese Umkehr weg von der falschen Lehre des Verdorbenen und der dogmatischen Irreführung.

---

677 Lane, kṯāḇā, S. 194f. Das Jesuszitat ist aus Mt 24,42f: „Ihr wisst nicht, wann der Herr kommt... Wenn der Hausherr wüsste, wann der Dieb kommt...“. Ferner ist auf Mt 24,37–39 angespielt: „... sie aßen, sie tranken, sie heirateten und ließen sich heiraten bis an den Tag, an dem Noah in die Arche hineinging; und sie beachteten es nicht, bis die Sintflut kam und raffte sie alle dahin“. Es folgt im Text das Pauluszitat 1Thess 5,2. Beide sind also wieder aus Kap. II aufgespart worden.

678 Lane, kṯāḇā, S. 195.

679 Lane, kṯāḇā, S. 195.

680 Lane, kṯāḇā, S. 181.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wenn aber XI,4 nach den Rufen zur Umkehr die Rettung durch Elia wieder aufnimmt[681], ist etwas anderes gemeint als VII,7, wo es heißt: „Die aber im Haus des Elia bekennen ihre Irreführung und kehren um“[682]. Wenn dort also von einer konfessionellen Umkehr die Rede ist, dann hier von einer lebenspraktischen[683]. Hier ist, wie wir gesehen haben, von blinden Leidenschaften die Rede, von Unglauben[684], trägen Übungen[685] und (leeren) Versprechungen. Ähnlich wird auch an anderer Stelle die allgemeine Abkehr von Sünden ausgesagt, anspielend auf Ez 33,11: Die Ankündigung der Höllenstrafe ist für den Verfasser „das gute Werk dessen, der uns nicht wünscht, dass wir in unseren Sünden sterben, sondern umkehren und vor ihm leben“[686].

Mit „Sünde“ ist zunächst ebenfalls anderes als die falsche Lehre gemeint. Zu ihr gehört für Šuḇḥālmāran Hass, Prahlen, Tun des Bösen, Unreinheit[687]. In ihrem Wesen ist Sünde Abfall von Christus[688]. An diesem letzten Punkt erhalten allerdings Sünde und Irrlehre eine gemeinsame Schnittmenge, denn es kann mit Christus nur ganz Gemeinschaft haben, wer sich von seinen Leidenschafen abwendet *und* Christi Gottessohnschaft erkennt: Zur Bekehrung der Gemeinde hatte nach Kap. I,4 auch diese Erkenntnis gehört. Hinzuzuziehen ist schließlich das, wofür Menschen im Gericht bestraft werden: Blasphemie, beschämender Lebenswandel, Angriff auf die Gerechtigkeit, Morde an Gläubigen und die Kreuzigung Jesu selbst[689].

Die zwei zentralen Fehlhaltungen, von denen umzukehren sei (dogmatisch und lebenspraktisch), sind also nicht inkompatibel, aber es handelt sich doch um recht unterschiedliche Bereiche. Hier sind zwei verschiedene Kontexte zusammengeführt werden, z. B. ein bekenntnispolitischer und ein monastischer Kontext. Es

681 Elia ist laut Kontext im obigen Zitate gemeint: „die Errettung und der Ausgleich, die durch *seine* Hand erfolgen“.

682 Lane, kṯāḇā, S. 182. Weiter: „Und sie werden durch ihre Rückkehr getröstet, und geben Gott die Ehre“.

683 Genauso, wenn Šuḇḥālmāran sich selbst als größter Sünder zählt (Lane, kṯāḇā, S. 189: „Wehe mir zusammen mit ihnen, denn ich bin einer von ihnen und mehr“) und ermahnt, „*wir* müssen umkehren“ (s. obige Zitate).

684 „Unglauben in diesen Dingen“ wird nicht die Frage des Bekenntnisses, sondern laut Kontext eschatologische Themen meinen. Es handelt sich demnach um Menschen, die nicht an ein Ende, Gericht, Hölle usw. glauben und daher sorglos sind.

685 Hier ist besonders die Askese betroffen; s. o. 7.2 (b).

686 Lane, kṯāḇā, S. 182. Vgl. Ez 33,11a: „So wahr ich lebe, spricht Gott der HERR: Ich habe kein Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe“.

687 Zum Hass und Tun des Bösen Lane, kṯāḇā, S. 189: „so wird auch der Hass der Übeltäter und Sünder offenbar und entlarvt, jeder entsprechend der Schlechtigkeit seiner Eigenart und seines Verhaltens... Wehe euch, Sünder! Und besonders jenen, die öffentlich und skrupellos und prahlerisch gesündigt haben und Böses getan haben“. Zur Unreinheit, hier des Antichrists, Lane, kṯāḇā, S. 186: „Allerdings ist seine Sünde doppelt, denn sein Körper ist ganz Unreinheit, und den Gräuel, den das Fleisch tun kann, hat er getan“.

688 S. o. S. 358 mit Anm. 527.

689 Beleg s. o. S. 346 mit Anm. 474.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sei daran erinnert, dass Ähnliches bei den verwandten Figuren des Täufers und des Elia gesagt werden kann. Johannes, der im Neuen Testament bei den Synoptikern „als ein Prediger in der Wüste“ einen allgemeinen Umkehrruf an die Menschen richtet, wird bei Šuḇḥālmāran nicht nur zum Brautrufer, sondern zum Hinweiser auf Christus (vgl. Joh 1,36), eines Christus, der wenig später dogmatisch beschrieben wird[690]. Elia, ein asketisches Vorbild in der Tradition und bei Šuḇḥālmāran selbst, wird nun zum Lehrer des Credos. Motive, die dem Autor aus der monastischen Tradition bekannt sind, erfüllen neue bekenntnispolitische Zwecke.

Wenn nun der Umkehrruf des Šuḇḥālmāran mit der Überlieferung verglichen wird, muss eine Beschränkung auf die Parallelen erfolgen, wo der Ruf im eschatologischen Kontext steht. Hier ergeben sich drei nennenswerte Gesichtspunkte. Zwei davon sind wiederum als aufgesparte „Reste“ aus Kap. II aus der Endzeitrede Jesu entnommen: das warnende Beispiel der Sintflut und der Vernichtung Sodoms, und zweitens der Aufruf zur Wachsamkeit, weil das Ende zum unbekannten Zeitpunkt plötzlich eintreten werde. In beidem entspricht Šuḇḥālmāran den Vätern[691]. Das Motiv der Wachsamkeit[692] hat mindestens eine Parallele bei Chryso-

690 Biblisch ist natürlich Johannes' Hinweis auf Christus, welcher aber in I,4 ganz schnell mit theologischen Fachbegriffen gefüllt wird. LANE, kṯāḇā, S. 168f: „Der Vater aber... um die Worte des Brautführers (*ḥāḏōgā*) zu bekräftigen, ließ seine Stimme aus der Höhe hören: Dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen. Mit der Stimme des Vaters erschien wiederum der Heilige Geist in Gestalt einer Taube, ließ sich auf seinem Haupt nieder und blieb auf ihm. Und die vom Haus des Bräutigams sahen es und freuten sich, und die vom Haus der Braut hörten es und jubelten, denn in der Kenntnis des Bräutigams waren beide Seiten gleich, wie der göttliche Paulus sagt: Durch die Gemeinde wird die Weisheit Gottes in ihrer ganzen Vielfalt kund getan den Mächten und Gewalten im Himmel. Weisheit, das ist die Erkenntnis der Gottheit. Vielfalt, [das ist] die Erkenntnis ihrer Hypostasen (*qnōmē*). Denn niemand erkennt den Sohn außer der Vater. Und auch den Vater erkennt niemand außer der Sohn, und der, dem der Sohn es offenbaren will“. – Zur Notwendigkeit der Erkenntnis Jesu als Sohn Gottes s. o. 8.1 (b); zu Elia und Johannes Kap. 8.3. – Dass der Täufer auf den Bräutigam hinweist, findet Šuḇḥālmāran bereits in Narsais Wechsellied zur Taufe Jesu vor, vgl. unten Kap. 8.9 (d).

691 Die abschreckenden Beispiele der Zeit Noahs und Lots (nach Lk 17, 26–30; Mt 24,37–39 hat nur Noah) nehmen auf z. B. Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem zu 1Thess 5,2, S.187: *Sicut fuit in diebus Noe, et Loth, quia edebant, et bibebant, uxores ducebant, et nubebant viris, donec supervenit eosque simul intervenit diluvium, et ignis*), Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,38, Hom. 77: „In diesen Worten tat der Herr kund, wie schnell und unerwartet er kommen werde, zu einer Zeit, wo die meisten in Schwelgerei leben“; LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 1,4, S. 754: „Hätten die Menschen zur Zeit Noe's die Sündfluth gefürchtet, so wären sie nicht in den Fluthen umgekommen. Hatten die Sodomiten sich gefürchtet, so wären sie nicht mit Pech und Schwefel verbrannt worden“). Andere „Typen der Umkehr“ (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 30: Daniel aus Babel, Mose aus Ägypten, Jakob aus der Fremde etc.) nimmt Šuḇḥālmāran nicht auf. Zur „Wachsamkeit“ s. die folgenden Anm.

692 Schon 2Clem betont die Notwendigkeit der Unkenntnis der Zeit Wiederkunft (DALEY, Eschatologie, S. 91), ebenso Chrysostomos (BAUR, Chrysostomus zu Mt 13, 24–33, Hom. 46,1: „Dieses Gleichnis führt Christus an, um uns zu steter Wachsamkeit anzuhalten“; ebd. 77. Hom. zu Mt 24: „deshalb sagt er, wenn ihr es nicht gewärtiget, wird er kommen, weil er will, dass sie allezeit kampfbereit und in der Tugend beflissen seien“; SCHMITZ, Chrysostomus, S. 202: „So wollen wir denn, Geliebte, wachsam sein und unsre Augen auf jene Wiederkunft

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

stomos, ebenso die Argumente, dass der eigene Tod fast dringlicher ist als das Ende der Welt[693], und dass das bisherige Ausbleiben eines Endes als Gnadenfrist zur Umkehr anzusehen sei[694].

In einem dritten Punkt bleibt Šuḇḥālmāran im vorliegenden Text einseitig. Wir hatten bereits festgestellt, dass er mehr ein Drohszenario zeichnet als die Hoffnung zu benennen, und dass er damit weniger Mittel nutzt als die Tradition zur Verfügung stellt. Es kann dort vor Strafe genauso gewarnt[695] wie Lohn in Aussicht gestellt werden[696], oder beides zusammen erfolgen[697]. Beides kann noch

---

richten"). Aphrahat richtet sein *memento mori* an alle Menschen gleichermaßen (BRUNS, Aphrahat II, Dem. 22, S. 503: Adamssöhne, Könige, Reiche). Narsai gibt der Seele und der Gemeinde die Funktion des Wachens (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 22: „Soulageons, ici-bas, ceux qui sont dans le besoin afin de ne pas souffrir en enfer"; ALLGEIER, Seele, S. 383: Die Seele (als der Wille) warnt den Leib: „Auf, wachet auf!") und betont die Endgültigkeit des Todes (ebd. S. 393: „Denn nach dem Tod gibt es keine gute oder böse Tat" – so auch Chrysostomos: Nachdem Seele und Leib getrennt sind, fehlt die Freiheit, die eigene Grundorientierung zu ändern; vgl. DALEY, Eschatologie, S. 172).

693 LIEBERT, Chrysostomus, zu 1Thess, Hom. 9,1, S. 678: „Ist nicht für Jeden das Ende seines eigenen Lebens auch der jüngste Tag? ... statt unser eigenes Lebensende zum Gegenstande unserer eifrigsten Sorge zu machen, verlieren wir uns in eitle Grübeleien über das Weltende", ebd. Hom. 9,2, S. 680: „Denn beide Dinge, das Lebensende des einzelnen Menschen und das Ende der Welt sind einander sehr ähnlich und verwandt. Was dort an der ganzen Menschheit geschieht, findet hier am Einzelnen statt". Vgl. auch Chrysostomos zu Mt, Hom. 10,5, und zu Hebr, Hom. 21,3 (DALEY, Eschatologie, S. 170).

694 LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 1,8, S. 760: „Du mußt einstens vor dem Richterstuhl Christi erscheinen ... Und doch schenkt uns dieser lange Frist, er rafft uns nicht hinweg mitten in unsern Sünden, sondern läßt uns Zeit, sie abzulegen, er läßt in seiner Güte und Gnade Nichts unversucht"; BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,16–31, Hom. 76,3: „Nun aber kann man nichts dergleichen vorschützen ... Es dauert ja nur kurze Zeit, erforderte nur wenig Mühe und trotzdem sind wir träge und saumselig gewesen".

695 Als frühchristliches Beispiel für die Aufforderung, das Gericht zu fürchten und deshalb ein heiliges Leben zu führen, kann der 1. Clemensbrief gelten (28–29,1; DALEY, Eschatologie, S. 91). Für Origenes ist trotz seiner allegorischen Auslegung Interesse der Abschreckungscharakter der Strafen wichtig für einfache Christen (DALEY, Eschatologie, S. 131). Für Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 8, Auferstehung, S. 250) ist die Furcht vor dem zweiten Tod notwendig. Ephrem (EURINGER, Ephräm Rede, 7): „Wenn die Sünde schon hier demjenigen, der sie begeht, Furcht einjagt, wie groß wird erst die Furcht sein, die sie ihm verursachen wird, wenn er vor dem Richter stehen wird! Der Dieb und der Ehebrecher schämen sich, wenn nur ein Mensch sie sieht; wie groß wird dann die Beschämung sein, in der sie dastehen werden, wenn Himmel und Erde auf sie blicken werden!" Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess 1,6f, Hom. 1,4, S. 754): „Wandelt dich sinnliche Begierde an, so denke an das Feuer und erwäge, daß die sündhafte Lust verächtlich und nicht einmal ein Vergnügen ist. Wenn schon die Furcht vor den weltlichen Gesetzen eine so große Macht ausübt, daß sie uns von schlechten Handlungen abhält, so ist das noch viel mehr der Fall, wenn wir an die Ewigkeit denken, an die unaufhörliche Strafe, an die immerwährende Pein." Narsai (ALLGEIER, Seele, S. 383): Die Seele erinnert Menschen „an die Drohungen und Strafen des Jenseits": „Siehe, eine Pein ohne Ende ist für den Frevler aufbewahrt!"

696 Lohn wird naturgemäß bei den Auslegern von 2Thess 1 in Aussicht gestellt, so bei Ephrem (MECHITARISTAE, Ephrem, S. 192: Paulus: „wir beten für euch, dass Gott euch eurer Berufung würdig mache"; Ephrem: *idest*, *retribuat vobis in consummatione*, *non pro opere fidei vestrae*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

konkretisiert werden. Theodoret überträgt beispielsweise die Vernichtung des Körpers des „Kleinen Horns“ (Dan 7,11) auf die drohende Strafe der „fleischlichen Menschen“[698]. Narsai denkt an den Trost des Paulus, wonach die ewige Herrlichkeit das jetzige Leiden bei Weitem aufwiegt[699]. Für Narsai wurde andererseits auch der bevorstehende Auftritt Satans im Antichrists zum Anlass, diesem einen geistlichen Kampf entgegenzusetzen[700]. Bāḇai kennt einen Vorgeschmack des Heils, und denkt an die im Menschen angelegte und ihn antreibende Sehnsucht nach dem Reich Gottes[701].

Freilich kennt Šuḇḥālmāran die Vorzüge des Himmelreichs, wie wir sahen, und auch den Lohn der Krönung, aber er unterstreicht damit nicht den Ruf zur Umkehr. Außerdem, wichtiger, wissen wir aus Buch 2 II,3, dass er selbst die Furcht vor dem Gericht als den nur „*zweiten* Weg“ der Umkehr ansehen konnte: Der „*erste*

---

dumtaxat, *sed etiam pro bonitate complacentiae vestrae*), Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 1,8, S. 760f: „die Tugend wählen und jener Güter theilhaftig werden mögen, welche Denen verheißen sind, die ihn lieben“), Theodor (SWETE, Theodor, S. 47f: Die Bitte, würdig zu sein der Berufung – *dignos bonorum illorum*). Narsai kennt Herrlichkeit als Lohn (MINGANA, Narsai II, S. 23: „Herrlich und überfließend ist der Lohn, den die Kinder des Königreichs empfangen“) und die Verlockung des Siegeskranzes (ALLGEIER, Seele, S. 383: „Den Kranz des unsterblichen Lebens hält sie [scil. die Seele] in ihrem Verstand/und lockt ihn wie ein Kind: ‚Komm und nimm!‘“). Weitere Beispiele zur Verheißung des Siegeskranzes s. o. Anm. 639.

697 So besonders Chrysostomos zu Mt 24,wobei im Evangelium von Lohn oder Strafe hier gar nicht die Rede ist; BAUR, Chrysostomus, Hom. 76,3: „Sodann muntert er seine Jünger auf durch den Hinweis, wie groß einerseits das Elend, dem sie entgehen, und wie groß anderseits der Lohn ist, den sie erhalten werden“, und ebd. Hom. 77,4: „Im folgenden macht es der Herr wie immer; er unterweist den Zuhörer nicht allein über den Lohn, der den Guten bereitet ist, sondern auch über die Strafe, die den Bösen droht“ (für DALEY, Eschatologie, S. 171, ist die Höllenangst Hauptmotivation auch für Chrysostomos). Auch Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 27) warnt und lockt: „Beachte, dass du zum kommenden Gericht eingehen wirst, dessen Prüfung gerecht ist… Höre, die Bösen bleiben auf der Erde zurück, weil sie Böses begehrt haben, und bleibe du vom Unrecht fern, damit du nicht mit den Ungerechten auf der Erde bleibst! Höre, die Guten steigen auf in die Höhe des Himmelreichs, und geh mit den Guten hinein in die Freude, die voller guter Dinge ist… Du hast gehört, dass geschrieben ist: ‚Besser ist der enge Weg des Lebens‘ – zwinge dich selbst, das unsterbliche Leben zu empfangen“. Oecumenius vergleicht Gottes Wesen mit Jaspis, dem Symbol seiner Vaternatur, und mit Karneol, dem Symbol seiner Richternatur; während letzteres wesentlich pädagogische Wirkung zeigen soll, ist doch das erstere aufgrund seiner Erstnennung als die eigentliche und anziehende Eigenschaft Gottes anzusehen (vgl. WEINREICH/ODEN, Commentaries, S. xxvii f).

698 BĂDILIŢĂ, Métamorphoses, S. 477 und 484: „‘Le corps de la bête sera livré au feu’, à avoir tous ceux qui ont détruit le pouvoir de leur âme, en se laissant gouverner par le corps et en devenant les esclaves des pensées charnelles durant toute leur vie“.

699 Röm 8,18; vgl. MINGANA, Narsai II, S. 22f: „Gering sind unsere Leiden, verglichen mit unserer Vergeltung, und nichts ist die zeitliche Welt, verglichen mit unserer Verherrlichung“.

700 Narsai (BL Or. 9396, fol. 177a): „Einen großen Krieg wird er gegen uns eröffnen – kommt, lasst uns eine Rüstung fertigen, die seine Tyrannei übertrifft.“

701 So Bāḇai (FRANKENBERG, Euagrius, S. 416) vom Himmelreich: „Sein süßer Geschmack ist unvergänglich und bleibt stets in der Erinnerung und die Begierde nach ihm regt sich stets in der Seele in heißer Reue, bis die Vollendung kommt, und sie völlig ihre Wonne genießt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Weg“ (2 II,2) besteht dagegen aus einer Abkehr vom Irdischen, die durch die Liebe zu den kommenden Dingen motiviert ist[702]. Die „Mutter der Gnade“ ist dort Leitmotiv des Kapitels; in unserem Buch 6 (Kap. X,9) warnt der Autor dagegen, sich zu sehr auf die „Gutmütigkeit, die unsere Mutter ist, unter deren Schürze unser Zufluchtsort ist“ zu verlassen. Wir sehen also, dass Šuḇḥālmāran die Tradition umfassender kannte und praktiziert hatte, als er sie hier noch aufnimmt. Buch 6 ist pessimistischer als es seine anderen Bücher sind. Dies gilt auch dann, wenn er die Drohung – ähnlich wie Chrysostomos[703] – gar nicht unbedingt als etwas Negatives betrachtet: „Ehre sei diesem Finger voll Gnade, der in der ganzen Erziehung die Drohungen viel sein lässt, aber die Strafen klein“[704].

Von den geistlichen Übungen der Väter macht sich Šuḇḥālmāran an dieser Stelle wieder nur wenige zu Eigen. Vor allem meditiert er, wie wir sahen, aktiv Gericht und Strafe, da dies den Menschen zur Umkehr treibt[705]. Dabei unterlässt er aber die ebenso oft geübte Meditation der Glückseligkeit und der eigenen Erwählung[706], die er in Buch 4 selbst kennt[707]. Hier folgt er einem Rat des

---

702 LANE, kṯāḇā, S. 85 und 86 *znā ṯrēnā*. Auch ebd. S. 94f (2 VIII) spielt das Richten der Sinne auf die kommende Welt eine zentrale Rolle. Ebd. S. 99 empfiehlt Šuḇḥālmāran, die Rettung oder die Vergeltung zu bedenken – je nachdem ob man der Lesung LANES folgt (*purqānā*) oder derjenigen BROCKS (*purʿānā*: ders., Lane, zur Stelle).

703 Nach DALEY, Eschatologie, S. 172, ist „für Chrysostomos... die Bestrafung also das Mittel Gottes, unsere edelsten Instinkte aufrecht zu erhalten, und daher auch ein Beweis seiner eigenen Güte, ‚weil er es nicht zulässt, dass gute Menschen böse werden‘“.

704 LANE, kṯāḇā, S. 196.

705 So dann auch der Redaktor, der die Überschrift zu 6,X einfügte (LANE, kṯāḇā, S. 187): Es ist recht für die Umkehrenden „die Meditation (*hergā*) jener schrecklichen Stimme“ (des Gerichtsrufs Christi). – Ephrem nimmt z. B. das Motiv vorweg, wie die törichten Jungfrauen vor verschlossener Tür zu stehen, „and I groaned that I was empty of the works of that blessed oil“ (BROCK, Letter, S. 285), oder meditiert das Ergehen von Königen und Generälen im Tod (ebd. S. 289f) als abschreckende Beispiele.

706 Für Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 29f) lässt die Betrachtung von Paradies und Gehenna (beides zugleich kann man nicht haben!) den Wunsch danach bzw. die Furcht davor wachsen. Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 1,4, S. 739): „Denke also an die Hölle, denke an Jene, welche viel besser sind als du, bedenke, wie viele Sündenstrafen du noch zu erstehen hast! Denkst du an solche Dinge, dann wird dein Sinn bald mit Demuth erfüllt werden“, und (ebd. S. 752): „der Apostel ... ermuthigt durch die Beschreibung gar sehr die Gläubigen. Durch sein Wort sehen sie jetzt schon gleichsam den Himmel offen, sein Inneres tritt ihnen vor Augen, sie schauen das himmlische Kriegsheer um den Herrn geschaart, durch die Darstellung des Ortes und der handelnden Personen entwirft er ein so großartiges Bild, daß die Gläubigen freudig aufathmen“. Narsai (MINGANA, Narsai II, S. 26) setzt die Seele als Richter und richtendes Feuer ein: „Kommt, reinigt euch also von den verschiedenen Hässlichkeiten im Feuer unserer Seelen, bevor der Tag des schrecklichen Gerichts kommt! Kommt, lasst uns die Neigung unserer Seelen als Gericht einsetzen, und lasst uns die Verlesung unserer Sünden entgegennehmen, die wir begangen haben! Kommt, lasst uns als Advokaten einstellen: die Zerknirschung der Gedanken, und lasst uns unsere Worte dem Gericht dessen übergeben, der alles prüft. Machen wir den Verstand zum wunderbaren Redner, dass er das Plädoyer gegen uns hält. Und reihen wir eine Leidenschaft des Leibes oder der Seele neben die andere“. Bāḇai benutzt bei „Gedenken“ wie Šuḇḥālmāran das Wort *ʿuhdānā*, aber nicht für die Strafe, sondern das Himmelreich (FRANKENBERG, Euagrius,

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Chrysostomos auf strengere Weise, als dieser es wohl vorgesehen hatte[708]. Von Chrysostomos konnte er dabei auch die Übung aufnehmen, sich selbst in Demut zu den Verurteilten zu zählen[709], und erst dann zu denen, die nach „oben" gerettet werden; und er betet schließlich, ähnlich wie Narsai, darum, von der ewigen Strafe befreit zu sein[710]. Ein Hinweis Šuḇḥālmārans könnte originell sein: Indem die Endzeit als Zeit des Aufstands gesehen wird (vgl. 2Thess 2,3), wird dem Betrachter klar, dass dieser Aufstand nicht mehr lange aufrecht zu erhalten ist – auch das eine Warnung vor der Aufsässigkeit (*mārōḏūṯā*)[711].

8.9 Der *topos* der Braut Christi

a) Das Bild bei Šuḇḥālmāran

Ein abgeschlossenes Bild von der „Braut Christi" zeichnet Šuḇḥālmāran in Kap. I. Das Motiv ist kunstvoll verflochten mit einer ganz knappen Darstellung des irdischen Heilshandelns Jesu, wobei die Taufperikope besonders ausgestaltet wird. Die geistlichen Übungen (s. u. zur Asketik) sind als Vorbereitung geeignet; mit ihnen kann die Braut ihrem Bräutigam Christus entgegen kommen. Außerdem legt sie ihre weißen Gewänder an, nachdem sie vom Freund des Bräutigams (Johannes der Täufer) gerufen wurde, der ihre Verlobung verkündet (I,1).

Dann kommt der Bräutigam in Demut und Bettlergestalt, weil die Braut so erst in die Lage versetzt ist, ihm ohne Mittler zu begegnen; doch so erkennt und anerkennt sie ihn nicht trotz Vermittlung des Johannes (I, 2). Er fordert aber von ihr, dass sie ihn in der Niedrigkeit anerkennt, in der er ihr erscheinen will – sie ist das Prinzip (*ṭeksā*) seiner Liebe (I, 3). Johannes lässt Christus die Taufe zukommen, in welcher die Braut (nicht Christus!) rein, sauber und versöhnt wird, und erst jetzt erkennt sie ihn durch die Stimme des Vaters: „Dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich Wohlgefallen" (I, 4). Nach Christi anschließendem Kampf gegen

S. 416): „sein süßer Geschmack ist unvergänglich und bleibt stets in der Erinnerung und die Begierde nach ihm regt sich stets". Zur Praxis des *ʿuhdānā* s. o. S. 357 Anm. 521.

707 Das Gedenken der Hölle s. Buch 4, Kap. V bis VII, die Betrachtung des Himmels Kap. VII bis IX.

708 Chrysostomos (LIEBERT, Chrysostomus, zu 2Thess, Hom. 1,4, S. 754): „Darum hat Gott uns die Höllenstrafe angedroht, und wenn der Gedanke daran nicht etwas Heilsames hätte, so würde er das nicht gethan haben... Morgens und abends daran denken... Denken wir daher öfter an die Hölle, als an den Himmel!"

709 BAUR, Chrysostomus, zu Mt 24,16–31, Hom. 76,3: „Denn mein Los ist nicht die Glückseligkeit dieser, sondern das Geschick jener, von denen nachher die Rede ist, der Jungfrauen und des bösen Knechtes, der das empfangene Talent vergraben hatte... weil wir uns auch nicht im Mindesten darum bemühen"; SCHMITZ, Chrysostomus, S. 203: „ich bin nämlich nicht so unverständig und thöricht, daß ich meine Sünden nicht wüßte ... Deßwegen sage ich: Wir, die wir Sünder sind, sollen uns selber beweinen". Vgl. Šuḇḥālmāran in Buch 4 VII, LANE, Book, S. 114: „Woe to me who did not repent. Perhaps with these I shall be condemned".

710 Narsai (ALLGEIER, Seele, S. 393) ruft zum Gebet zu Gott auf, „daß er uns von der Pein ohne Ende erlöse". Šuḇḥālmāran (LANE, kṯāḇā, S. 196): „mische mich unter Deine Heiligen am schrecklichen und mächtigen Tag".

711 LANE, kṯāḇā, S. 195.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Satan wendet er sich ihr zu, und sie lernt ihn erkennen und lieben, bis er mit ihr unverbrüchliche Bünde schließt, und sie mit dem Auftrag versieht, die Sakramente zu spenden und zu missionieren – symbolisiert durch den Auftrag, die Gäste für das große Hochzeitsmahl vorzubereiten. Dieses wird, so seine Ankündigung, am Ende stattfinden, wenn der zum Vater gegangene Christus wiederkehrt, um die Gäste zu sich zu holen. Die Brautkammer wird beim Bräutigam „in der Höhe" sein, das Hochzeitsfest ewig. Mit den Motiven von Hochzeitsmahl und Brautkammer ist auch das matthäische Gleichnis von den zehn Jungfrauen als Teil der Endzeitrede Jesu Mt 24–25 integriert[712], die ja das ganze Buch 6 strukturieren hilft (s. o. 6.1).

Sofern hier also Heilsgeschichte erzählt wird, ist nun das Verhältnis interessant, in welches sie zum asketischen Leben einerseits und zur Eschatologie andererseits gesetzt wird. Die genannten asketischen Übungen verleihen „vortreffliche Wachheit und wunderbare Behändigkeit, dem Bräutigam entgegen zu laufen". Damit ist ein Vorzug und auch ein Faktum, aber nicht eine Bedingung benannt. Das Heilshandeln selbst (Erniedrigung, Sieg über Satan, Einsetzung des Bundes) geht vollständig von Christus aus, welchem weit mehr Platz eingeräumt ist als den Vorbereitungen der Braut und auch dem zunächst vergeblichen Hinweis des Täufers. Dennoch sind die Bünde, die zum eschatologischen Hochzeitsfest führen, zwar einseitig von Christus eingesetzt, aber auch Ergebnis einer prozesshaften gegenseitigen Annäherung:

> „Darauf wandte er sich zur Braut. Und sie begann von nun an, ihm mehr und mehr anzuhängen, bis sie ihn wahrhaftig liebte. Und ihre Seele ging aus zu ihm".[713]

Sie beginnt ihn zu erkennen. Es ist also die Braut nicht unbeteiligt am Bündnis Christi. Wenn dann der Höhepunkt und die endgültige Manifestation, nämlich das Hochzeitsfest, im Eschaton liegt, in der Wiederkunft Christi, dann ist dies wiederum nicht ohne das erste Heilshandeln Christi und den hier geschlossenen Bund zu denken. Als Beziehung ist das Verhältnis dieser Braut zu ihrem Bräutigam schon im Diesseits real, nicht aber als vollendete Vereinigung.

Ferner ist interessant, wer mit der Braut gemeint ist. Der Text nennt klar „die Gemeinde (*knūštā*) der Apostel, die Abteilung (*pelgā*) der Tugendhaften, ...die Kirche" (I,1)[714]. Damit wird die Apostelgemeinschaft, die in der Erzählung angesprochen ist als diejenigen, die Christus erkennen und seine mächtigen Taten erleben (I,4 und 5), mit der Kirche als einer überzeitlichen Größe identifiziert, welche sich in Ämtern und Sakramenten, Lehre und Mission manifestiert (I,5), und ihre Erfüllung im Eschaton findet. Wen aber meint das Bild von der Braut zu Beginn, wo sie als Adressatin der Predigt des Johannes fungiert? Denn nicht alle Adressaten des Täufers in der Wüste können ja als „Kirche" oder „Braut"

712 Das gilt, wenn man die Brautkammer als bei den Syrern übliches „locale" für das Hochzeitsfest des Gleichnisses Mt 25,1–13 ansieht, obwohl sie dort nicht genannt wird (BROCK, Letter, S. 267f).

713 LANE, kṯāḇā, S. 169.

714 LANE, kṯāḇā, S. 167. Die Überschrift sagt „die Gemeinde der an ihn – Christus – Glaubenden".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

bezeichnet werden (nicht alle Adressaten ließen sich von ihm taufen; nicht alle von ihm Getauften schlossen sich der Gemeinschaft um Jesus an; umgekehrt waren nicht alle Kirchenchristen von Johannes angesprochen worden). Hier stößt man an die Grenze des Bildes, wofür unten eine traditionsgeschichtliche Ursache zu finden sein wird. Man sieht allerdings auch, dass Šuḇḥālmāran in dieser Schrift sowohl diesen historischen Zugang als auch den Bereich „außerhalb" der Kirche gar nicht im Blick hat. Sondern er spricht Kirche als Gemeinschaft derer an, die Christus zunächst nicht erkannt haben, aber inzwischen den Bund mit ihm eingegangen sind.

Kap. I gibt dem übrigen Buch einen Bezugsrahmen. Wenn dort dem Antichrist, dem Kampf des Elia und dem jüngsten Gericht viel Aufmerksamkeit eingeräumt wird, dann gilt: all dies gehört zur Vollendung eines Wegs von Braut und Bräutigam zueinander. Das Ziel und die Motivation des Wegs ist diese Vereinigung, nicht der Kampf. Das ist wichtig angesichts des tendenziellen Pessimismus, der oben angesprochen wurde (Kap. 8.8).

b) Biblische Bezüge

Das Bild von Braut und Bräutigam ist in der christlichen Tradition gut belegt. Doch ist es nicht in gerader Linie auf biblische Bezüge rückführbar, sondern es hat dort teilweise unzusammenhängende Vorläufer. Im Neuen Testament erscheint die Hochzeit als Symbol der Gegenwart Christi unter seinen Jüngern Mt 9,15par, auch Joh 3,29. Auf das Himmelreich ist diese Hochzeit bezogen nur im Gleichnis Mt 22,4[715]. Eine Vorbereitung der Braut kennt Paulus, der nach 2Kor 11,2 die Gemeinde als Braut Christus zuführen möchte. Eph 5,26f benennt Christus selbst als den, der seine Braut (die Gemeinde) makellos macht durch ein reinigendes Bad[716].

Zwei Details zeigen, dass Šuḇḥālmāran tatsächlich das Gleichnis der zehn Jungfrauen Mt 25,1–11 im Blick hat: Diese zehn (und nicht die Braut!) gehen ursprünglich erstens dem Bräutigam *entgegen*, zweitens auf den lauten *Ruf* hin[717]. Wenn bei Šuḇḥālmāran der Bräutigam in Demut kam und daher von der Braut nicht gleich erkannt wurde, ist das eine durch den Begriff der „Niedrigkeit" (vgl. Phil 2,7) neu akzentuierte Deutung des Johannesprologs[718], in welchem Christus nicht (an)erkannt wird, obwohl Johannes auftritt als Bote Christi (Joh 1, 6.15.29.36

715 Ebenso in der Vision Apk 19,7, wo auch das Motiv der Vorbereitung der Braut erscheint. In Apk 14,4 ist die „Braut" auf die Gemeinschaft der Treuen, in Apk 21, 2.9 auf das himmlische Jerusalem bezogen. Diese Passagen aus ApkJoh sind hier wohl nicht Vorlage für Šuḇḥālmāran, sondern die unten (d) zu besprechende Tradition.

716 Das lässt an Kap. I,4 und die Taufe denken; in Eph wird aber das Bad auf das Wort Christi bezogen.

717 Bes. Mt 25,6; hier mit der Endzeitrede des Matthäus in einen Zusammenhang der Apokalyptik und des Aufrufs zur Wachsamkeit gestellt. Bei Šuḇḥālmāran ist der Freund des Bräutigams der Rufer, was im Bild des Gleichnisses zutreffend wäre, während der mitternächtlich-endzeitliche Ruf bei Šuḇḥālmāran und anderen von Christus selbst her kommt (6 IX,1).

718 Vgl. Joh. 1, 10–14. Hier ist es die Welt, die nicht erkennt, und Christi Eigentum, das ihn nicht aufnimmt. Die Demut Christi fehlt bei Joh, wo nur vom Kommen in die Welt die Rede ist.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

und wieder 3,29 mit dem Begriff „Freund des Bräutigams“[719]). Es sind also die verschiedenen Teilaspekte des Bilds bei Šuḇḥālmāran weitgehend aus dem Neuen Testament zu erklären, und harmonisierend miteinander verbunden (bes. Joh 3,29; Mt 22,4; 25,1). Interessant ist, dass die eindeutige Zuordnung der Hochzeit zum Eschaton so nur in ApkJoh zu finden ist[720] – in den Evangelien ist das gerade nicht der Fall; sie wird auf Jesu irdische Gegenwart bezogen. Die Ansiedlung der Hochzeit entweder in der Gegenwart oder im Eschaton ist spannungsreich bereits in der Tradition, die Šuḇḥālmāran aufnimmt (s. u.); hier braucht er nicht ApkJoh im Blick zu haben. Nicht aus der Bibel erklärbar sind bei Šuḇḥālmāran dagegen das Motiv des Heiligen Geistes als Brautgabe (I,4) und das Motiv der sich entwickelnden Liebe zwischen Braut und Bräutigam (I,5).

c) Kirche und Mysterien

Bildlich ist Kirche einerseits Braut Christi (s. o. a), andererseits auch Mutter der Gläubigen[721]. Diese an sich widersprüchlichen Vergleiche (erst sind die Gläubigen als Kirche auf Christus bezogen, dann auf die Kirche als ein Gegenüber) sind natürlich nicht in eine Systematik zu bringen, sondern eben als Bilder zu verstehen, die in verschiedenen Kontexten verschiedene Perspektiven betonen wollen. Eine schon mehr definitorische Beschreibung findet sich gleich zu Beginn (I,1). Hier ist die Rede von:

> „der ausgewählten Schar (*sīʿtā*) aus dem Hause der Braut. Diese ist die Gemeinde (*knūštā*) der Apostel, die Abteilung (*pelgā*) der Tugendhaften, ja, sie ist die Kirche (*ʿeᵈtā*), die Braut, und die Königstochter. Diese wurde zuerst von den Gerechten erkannt (*eṯparšaṯ*), von den Propheten angezeigt (*eṯrešmaṯ*)“.[722]

Damit erhält die Kirche ihre Identität durch Abgrenzung (Auswahl), Beziehung (auf den Bräutigam) und Erkanntwerden. Wenn schon die „Gerechten“ sie erkannt haben, muss sie schon vor dem Kommen Christi bestanden haben; sie kann an das Israel der Propheten anknüpfen. Dennoch ist die Kirche offenbar nicht vollkommen: Wenn die Häretiker sich zwar selbst von ihrer „Mutter“ entfernen[721] und damit implizit ausgeschlossen sind, bleiben auch in der Kirche nur einige wenige, die wirklich treu (*šarīrē, kīnē*) und bei der Wahrheit (*šrārā*) bleiben:

719 Die Identifizierung Johannes' mit dem Freund des Bräutigams ist hier nicht eindeutig; der Täufer nennt nur die Freude des Freunds auch seine eigene Freude.

720 Außerdem auch das Motiv des „leuchtenden“ Gewandes der Braut (das „weiße“ Gewand kennt Apk mehrfach, Apk 3,5 für die Treuen etc.).

721 Dies im Zusammenhang der dieser Mutter entfremdeten Kinder, womit die Häretiker gemeint sind: LANE, kṯāḇā, S. 190: „Sie gingen aus dem lieben und schönen Schoß der Kirche fort, sie wandten sich zurück und bissen ihre Mutter zusammen mit ihren Brüdern, und sie zerrissen die Leben spendenden Brüste, welche die Tiere gesogen hatten“. Dies aber auch, wenn die Aufrechten Kinder der Kirche sind (ebd. S. 172).

722 LANE, kṯāḇā, S. 167.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

> „Die aber, die (dem Verdorbenen) offen widerstehen und aufrecht in der Wahrheit bleiben, gehören zu den Kindern der Kirche, weil nur diese sich mit seiner Betrügerei auskennen. Und auch von diesen wiederum sind es wenige, die das genügend tun; dies sind die Erwählten und Besten, die Herausragenden aus den Reihen der Kirche. Besonders aber in der Wüste und im Ödland finden sich die, die durchhalten. Denn wer auch immer an der Wahrheit festhält und darüber nachdenkt, unser Herr ist über ihm“[723].

Tatsächlich besteht für Šuḇḥālmāran einige Gewissheit, dass er selbst mit seiner Kirche („wir“) die göttlichen Geheimnisse (*rāzē*) wahrheitsgemäß auffasst[724]. Ihre Wahrheit, wie sie in der Wüste gepflegt wird, kann auch nicht zerstört werden[725]. In diesem Kontext ist mit Geheimnis Glaubenswahrheit gemeint, die der wahren Kirche offenbart ist.

Wie überall in den östlichen Kirchen heißt aber *rāzā* bei Šuḇḥālmāran auch *Mysterium* im Sinne von *Sakrament*: Christus „wählte [einige] der Seinen und betraute sie mit ihren Mysterien“[726]. Dabei wird die Eucharistie ausgespart, um an anderer Stelle nur andeutungsweise Berücksichtigung zu finden[727]. Näher wird auf die Taufe eingegangen, auf das „Wasser der Versöhnung“, wo Jesu Taufe und die seiner „Braut“ eigentümlich gleichgesetzt wird als der Ort, wo „seine Braut rein und sauber gemacht wurde“. Auf dieser Taufe liegt auch „als Brautgabe die Gabe des Heiligen Geistes“[728]. Schließlich wird die Taufe als „Aussonderung“ aufgefasst, und genauso die zugehörige Bekreuzigung, auf die sonst ebenfalls nicht weiter eingegangen wird: „Und wer euch aufnimmt, und wer sich zu denen bekennt, die mich lieben, die sollst du durch das Taufkleid aussondern und durch das Lebenszeichen des Kreuzes“[729]. Eine enge Verknüpfung des Tauf- und des Mahlsakraments untereinander deutet wohl der rätselhafte Satz an, dass die Braut bzw. Kirche aus dem Wasser der Taufe zugleich „freudvolle Versöhnung und den Kelch der Vorbereitung“[730] empfangen habe, womit noch einmal auf die Eucharistie angespielt wird. Trotz all dieser Knappheit ist es von Bedeutung, dass nicht nur die Kirche, sondern auch die Sakramente beschrieben werden, wenn man die entsprechende Geschichte von Kirche und Mönchtum berücksichtigt (s. o. 4.4 d u. e).

---

723 Lane, kṯāḇā, S. 173f.

724 Lane, kṯāḇā, S. 177: „So ist die Einsicht der Weisen und die Überlieferung der Treuen, derer, die durch ihre Reinheit in die herrlichen Geheimnisse der göttlichen Vorsehung eingedrungen sind, und denen anvertraut ist, die verborgenen und zukünftige Dinge zu erforschen“; ebd. S. 180: „wir, die Kinder des göttlichen Geheimnisses“.

725 Lane, kṯāḇā, S. 172: „Nur die wahren Mysterien unserer Erlösung kann (der Verdorbene) nicht völlig zunichte machen. Vom bewohnten Land entfernt er sie, von der Wüste und dem Gebirge kann er es nicht“.

726 Lane, kṯāḇā, S. 169.

727 Lane, kṯāḇā, S. 191, nach Joh. 6,35.52–59: „Und er, Christus, nannte sich selbst das Brot und den Trunk, der vom Himmel herabgekommen ist“.

728 Lane, kṯāḇā, S. 168.

729 Lane, kṯāḇā, S. 169.

730 Lane, kṯāḇā, S. 168.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

d) Überlieferungen

Auf Vorlagen für die Hochzeit als Sinnbild der Vereinigung mit Christus am Ende der Zeit konnte Šuḇḥālmāran in der Tradition ausreichend zurückgreifen. Daher sind biblische und patristische Quellen wegen ihres breiten Stroms zunächst nicht zu unterscheiden. Übereinstimmend mit den syrischen Kirchenvätern spricht unser Buch vom Hochzeitsmahl (*meštūṯā*) und dem Brautgemach (*gnūnā*) Christi[731].

Auch die Vorbereitung für die Hochzeit ist ein verbreiteter *topos*; sie kann auf geistliche oder asketische Weise geschehen, oder bildlich ausgedrückt durch Anlegen des hochzeitlichen Gewandes[732]. Die Gleichsetzung von Braut und Kirche ist bekanntlich überhaupt ganz alt. Außer im neutestamentlichen Zusammenhang[733] ist sie bei den frühen Apologeten[734], den Alexandrinern[735], den Antiochenern[736], und dann Jakob von Sarūḡ[737] genauso wie Narsai[738] und Īšōʿdāḏ[739] zu finden:

---

731 SEBASTIAN BROCK, Letter, S. 267f, weist darauf hin, dass *gnūnā* „was widely known in early Syriac literature as the term for the locale of the parable of the Virgins", *obwohl* Vetus Syra und Pšiṭṭā hier andere Begriffe haben. Von der „bridal chamber of light" im Eschaton sprach laut Ephrem bereits Bardaisan (POSSEKEL, Exspectations, Anm. 60). Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 188) nennt die endzeitliche Hochzeit zwar ein Gastmahl, fügt aber (ebd. S. 182) in Gleichnis der zehn Jungfrauen ebenfalls das Brautgemach ein. Vgl. Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 2): „Selig, wer erblickt [haben wird] seine Lieben zusammen mit [den Kindern des Lichts], deren Scharen unten auf Erden sind, und deren Brautgemach *gnūnayhōn* oben (im Paradies) sich findet", oder (BECK, Ephrem Sermones III, S. 94) „Die Märtyrer werden zum Brautgemach fliegen", oder als vorwegnehmende Meditation „I saw their bridal chamber" (BROCK, Letter, S. 284). Bei Ephrem (BECK, Ephrem De Paradiso, S. 45) scheint es auch ein präsentisches Verständnis zu geben: Pfingsten erfüllt der Duft des Paradieses die Apostel „und erfreute die Herolde, durch die belehrt kommen sollten die Gäste zum Hochzeitsmahl (*meštūṯeh*)", und auch ganz andere Anwendungen des Begriffs (BECK, Ephrem De Fide, HS A, S. 46), an Christus gerichtet: „Deine Braut ist deine Seele und dein Körper ist dein Brautgemach". Ein präsentisches Verständnis auch im gnostischen EvPhil des 2. Jh. (DALEY, Eschatologie, S. 106): Mysterien als Typen/Abbilder für das wahre Brautgemach, das verborgen bleibt.

732 Aphrahat nennt (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 182): Wachsamkeit als Zurüstung der Braut, und Bereitung der Gewänder für das Gastmahl (Mt 22,12), und (ebd. S.185) das Sinnen nach dem, was droben ist, das Verlassen der Welt. Vgl. Narsai (SIMAN, Narsai, Gleichnis vom Unkraut, S. 104f): „Le moment de l'Avènement de l'Epoux qui nous a invité approche. Préparons-nous des vêtements de banquets (*naḥtē l-meštūṯ*) pour ne pas être la-bas une risée".

733 Zu Eph 5,23–32 s. o. und u.; ferner 2Kor 11,2.

734 Nach ALLGEIER, König, S. 165f. evtl. Ignatius von Antiochien und jedenfalls Justin, der (Dialogus cum Tryphone 63, M. 6, 621 zu Ps 45) die Königstochter mit der Gemeinde gleichsetzt.

735 Verstreut bei Clemens und Origenes, dann Kyrill von Alexandrien (Belege ALLGEIER, König, S. 166f).

736 Theodor (VOSTÉ, Theodor I, S. 57f zu Joh 3,29): *sponsae instar assumpta est Ecclesia a Domino nostro*, sowie (DEVREESSE, Commentaire): „Es ist die Gewohnheit der Heiligen Schrift, die Versammlung derer, die durch die Erkenntnis... mit Gott verbunden sind, Seine Ehefrau zu nennen; sie will damit die vollendete Zueignung zu Gott und die Einung mit ihm zum Ausdruck bringen" (zu Ps 44,7a d. i. Ps 45 nach Luther).

737 Besonders die 7. eschatologische Homilie bei ISEBAERT-CAUUET, Jacques, S. 157–77; vgl. S. 166 „C'est lui l'époux véritable, et l'Église, par son sang, il se l'est acquise comme épouse"; S. 174

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ARTHUR ALLGEIER hat die Herkunft dieses Gedankens aus der Exegese zu Psalm 45 (bzw. lat. Ps 44, ein Königspsalm) gezeigt, dessen Braut- und Königstochtersymbolik ursprünglich auf die jüdische Gemeinde, und dann im Christentum durchgehend auf die *ἐκκλησία* hin ausgelegt wurde[740]. Diese Gleichsetzung war so sehr verwurzelt, dass sich anscheinend nicht einmal die antiochenischen Exegeten hier an der allegorischen Auslegung gestört haben[741]. Unabhängig davon konnte die Braut auch mit kleineren Personengruppen identifiziert werden[742], was aber im Endzeitbuch keine Bedeutung hat. Ebenso wenig nennt er z. B. den Bräutigam „Lamm" wie Apk 19,7, noch kennt er eine *mystische* Vereinigung von Braut und Bräutigam als Verbindung von gereinigter Seele und göttlichem *logos*. Hier zeigt sich, dass das Braut-Christi-Motiv in mystischem Kontext gebraucht werden kann, aber eben nicht muss. Mystik interessiert sich wiederum dafür, inwiefern die Vereinigung schon vorweggenommen werden kann, wie z. B. die Ausgestaltung bei Gregor von Nyssa oder Ps-Basilius zeigt[743]. Neben diesem mystischen Typ des Bildes kann man vielleicht zweitens einen liturgischen Typ unterscheiden, in welchem die Sakramente als Vorwegnahme des Hochzeitsfests dargestellt werden

„Le fils du roi est venu, il l'a épousée et il est monté dans son séjour céleste. Et la voici qui attend qu'il vienne dans sa gloire et qu'elle se réjouisse avec lui"; S. 176 „Quand, soudain, se fera entendre le terrible vacarme: 'Voici venir l'époux dans sa gloire. Venez, sortez à son rencontre !' (cf. Mt 25, 6) Quand le fils unique... sera prêt à venir célébrer ses noces avec l'Église, qu'il s'est acquise comme épouse". Dazu vgl. den Hymnus Jakobs „Frères, allumez vos lampes" bei LAVENANT, Jacques.

738 In der Homilie bei ALLGEIER, König, S. 151–161 durchgehend „Gemeinde"; vgl. auch MCLEOD, Narsai, II. Epiphany, S. 95: Christus „took to himself the Church of the Gentiles (as) his betrothed of holiness".

739 GIBSON, Commentaries, S. 97.

740 ALLGEIER, König, S. 149–51 und 162f. Gelegentlich erfolgt zusätzlich eine Typologisierung von Ps 45 auf der Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christus hin.

741 ALLGEIER, König, S. 170, fasst die Tradition so zusammen, „dass diese Bezeichnung (scil. der Kirche als Braut im Sinne von Ps 45) nicht auf einer angewandten Exegese beruht, sondern als der Literalsinn des 44. Psalms betrachtet wird". Speziell zu Theodor ebd. S. 165: „So wird es auch allein verständlich, dass Theodor von Mopsueste, der als konsequentester Vertreter antiochenischer Exegese gelten kann, den 44. (45.) Psalm wie selbstverständlich direkt messianisch auf Christus und die Kirche deutet, während er anderen messianischen Auslegungen energisch widersprochen hat".

742 So bei Narsai (KRÜGER, *Martyrs*, S. 314f): „Les martyrs avaient souhaité se réjouir avec l'époux; c'est pourquoi ils ont méprisé toutes les jouissances de ce monde... Honneur aux invités de l'Époux du ciel inaccessible". Die Jungfrau wird als Braut Christi bezeichnet z. B. bei Ps-Basilius (BURGSMÜLLER, Askeseschrift, S. 168).

743 Vgl. BLUM, Leiden, S. 149–51: einerseits gelingt es der Braut nach Gregor angesichts der Dunkelheit der mystischen Nacht nicht, den Bräutigam wirklich zu greifen, so dass die Nähe nur in der Sehnsucht besteht, den Geliebten zu besitzen; andererseits kann Gregor sagen: „kaum ist sie vom Pfeil der Liebe getroffen, so wandelt sich auch schon die Verwundung in hochzeitliche Lust". – Bei Ps-Basilius (BURGSMÜLLER, Askeseschrift, S. 197) entspricht die Taufe des Johannes der Brautbereitung; „beständig" unterhalten sich aber dann Braut und Bräutigam im Hochzeitsgemach, bis vollkommene Einigung erfolgt. – Šuḇḥālmāran kennt zwar auch ein prozesshaftes Einswerden (s. u.), aber das Brautgemach wartet für ihn erst beim zweiten Kommen Christi auf das Paar.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

können[744]. Doch die beiden Typen sind für unseren Autor nur von sekundärer Bedeutung, denn er verwendet einen dritten Typ, der heilsgeschichtlich genannt werden könnte. Es dürfte eine frömmigkeitstheologische Grundentscheidung vorliegen, wenn Šuḇḥālmāran das Brautgemach ins Eschaton verlegt.

Šuḇḥālmāran konnte auf Kombinationen der Motive zurückgreifen. Insbesondere ist dies der Fall, wo er, wie gesehen, das Braut-Christi-Motiv mit dem Bild der Zehn Brautjungfern verschmelzen lässt, die zur Ankunft des Bräutigams gerufen werden – eine Verschmelzung, die auf der Bildhälfte gar nicht funktioniert, auf der Sachhälfte aber durchaus. Sie findet sich bereits bei Aphrahat, bei Chrysostomos und wieder in Narsais Auslegung zum Gleichnis der Zehn Jungfrauen[745]. Wenn dies erst klar ist, muss man annehmen, dass Šuḇḥālmārans einleitende Sätze von den leiblichen und seelischen „Übungen" auch im Sinne der sich vorbereitenden Jungfrauen zu sehen sind. Doch anders als vielleicht Ephrem, der diese Vorbereitung als Voraussetzung zum Eintritt in die Brautkammer ansieht[746], beschränkt sich Šuḇḥālmāran darauf, sie als „vortreffliche" Mittel anzusehen, dem Bräutigam entgegenzulaufen. Auf das beliebte Motiv, die endzeitliche Posaune mit dem den Bräutigam ankündigenden Ruf desselben Gleichnisses zu identifizieren[747], und auf den *usus*, in diesem Gleichnis das Endgericht wieder zu finden[748], verzichtet Šuḇḥālmāran hier. Damit folgt er, wenigstens an dieser Stelle, der strengen Art, auf welche ein Ephrem oder Theodor schon andere Passagen rein innerweltlich ausgelegt haben, und bezieht sich ausschließlich auf den Ruf des Täufers[749]. Das Motiv vom weißen Kleid der Braut war dem *Topos* vom Bräutigam schon im

744 Vgl. BROCK, Bridal Chamber. Vgl. z. B. Ephrem (BROCK, Hymns on Paradise, S. 28), auf die Eucharistie bezogen: „The soul is your bride, the body your bridal chamber... and if a single body is a wedding feast for you, how great is your banquet for the whole Church!"

745 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 182) stellt die Zurüstung der Braut für den Bräutigam (u. a. nach Mt 24,42) neben das Öl der zehn Jungfrauen (Mt 25,10). Zu Chrysostomos vgl. ILLERT, Chrysostomus, S. 75 (mit dem Hinweis, dass hier speziell syrische Tradition vorliegt, wenn am Ende das Brautgemach *νυμφῶν* statt des Hochzeitsfestes *γάμοι* steht). Narsai (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 12): „l'Epoux, qui s'est fiancé a nous, viendra au milieu de la nuit", dazu auch WOLFF, Begräbnisgesänge, S. 19. Vgl. auch Jakob Sar.: „Frères, allumez vos lampes. Il va venir, l'Époux... Il leur ouvre le thalame (Brautgemach) de lumière..." (LAVENANT, Époux).

746 Im Brief an Publius (BROCK, Letter, S. 284) nennt Ephrem hier nicht nur die Lampen nach Mt 25, sondern auch die leuchtende Kleidung nach Mt 22, und die Kronen des Sieges als vorzubereitende Dinge. Šuḇḥālmāran greift nur die „weiße Kleidung" auf (LANE, kṯāḇā, S. 167).

747 Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 193): „Der Bräutigam ist nahe... der Lärm kommt näher, die Gräber öffnen sich... Tote stehen auf, Lebende fliegen dem König entgegen. Das Gastmahl ist bereitet, das Horn ermuntert, die Posaunen mahnen zur Eile". Chrysostomos (SWETE, Theodor, S. 27 zu 1Thess 4,16f, Anm) verbindet das *ἐγείρεσθε ἦλθεν ὁ νύμφιος* mit dem endzeitlichen Befehl Christi. Narsai (SIMAN, Narsai, Jungfrauen, S. 7): Die Jungfrauen warten, den Bräutigam zu treffen. Um Mitternacht ertönt eine Trompete (!). Dazu (ebd. S. 12): „Le cri qui retentit au milieu de la nuit et réveilla celles qui dormaient, c'est l'appel à la fin des temps qui ressuscitera tout".

748 MCLEOD, Narsai, V. Ascension, S. 176f: Christus der Richter lässt die Jungfrauen zur Brautkammer zu, und belässt die Törichten in ihren „Verdiensten".

749 S. o. 8.5 (a) zur 4-Reiche-Lehre des Danielbuchs, und 8.5 (c) zu Lk 17,21.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

syrischen Mönchtum zugewachsen; unser Autor nimmt es in sehr zurückhaltender Weise auf: Die damit verbundene heikle Frage der Mystiker, ob dieses Kleid mit dem Lichtkleid der Herrlichkeit identisch sei, welches den Gerechten bei der Auferstehung zukommen wird, spricht er nicht an[750].

So bleibt er bei dem welt*immanenten* Ruf des Brautführers Johannes, einem *topos*, den schon Narsai nach Joh 3,29 in seiner Epiphaniashomilie entfaltet[751]. Auch Narsai spielt mit dem Verhältnis von Diesseitigkeit und Jenseitigkeit der Hochzeit. Zunächst zu seinem Diesseitsbezug: hier spricht er bereits in der Epiphaniashomilie vom „marriage feast of faith". Wichtiger für uns ist, dass er in einem seiner Wechsellieder (*sōgyāṯā*) in der Taufe diese Hochzeit vollzogen sieht[752]. Folgendermaßen verläuft bei Narsai das Wechselgespräch zwischen Christus und Johannes: Christus kommt zur Taufe an den Jordan, er ist „der herrliche Bräutigam, um mit der Braut Hochzeit zu halten und sie zu heiligen". Der Kontext zeigt klar, dass mit der Taufe die weltimmanente Hochzeit gemeint ist[753]. „Braut" meint die anwesende Schar von Taufwilligen in der Wüste. „Die Braut ist verlobt, ohne zu wissen, wer der Bräutigam ist, der sie erwartet". Johannes, der sie „verlobt" hat (eigentlich nach Mt 3,2 par zur Umkehr gerufen, sowie nach Joh 1,7f.15 Christus angekündigt hat), ruft ihr nun zu: „Dieser (Jesus) ist der Mann, den ich verkündigt habe". Christus sagt dann: „Das Wasser wird durch meine Taufe geheiligt, und empfängt von mir Feuer und Geist... Mit ihm werden die Sünder getauft. Und in ihm wasche ich ihre Sünden ab." Hier werden die Taufe Christi (also die Hochzeit) und die Taufe der Gläubigen insofern identifiziert, als das Wasser, mit dem später die Kirche getauft und gereinigt wird, in diesem Moment bereits geheiligt wird.

Dieser ganze Ablauf kann ohne weiteres als Vorlage für das erste Kapitel Šuḇḥālmārans angesehen werden. Damit wird nicht nur das Rätsel um das Subjekt der „Braut" gelöst, das sich oben (a) gestellt hat, wie denn Šuḇḥālmāran die Braut gleichzeitig mit der Kirche und mit den Adressaten des Täufers identifizieren kann. Sondern auch die Beobachtung, dass die Gabe des Heiligen Geistes bei der

750 Illert, Chrysostomus, S. 75 (dazu ders., Lichtkleid, S. 27–34), findet bei Chrysostomos das „syrische" Motiv des Lichtkleides widergespiegelt, und zugleich die ps-makarianische Variante zurückgewiesen, wonach das Lichtkleid der eschatologischen Verherrlichung vom Asketen in der Ekstase schon proleptisch getragen werden kann. – Šuḇḥālmāran würde die Prolepse sicher ablehnen. Das ist daraus zu schließen, dass er in Kap. IX bei der Auferstehung bzw. Verwandlung der Gerechten nur von einer Wiederherstellung der ursprünglichen Herrlichkeit spricht, dass also Hochzeitskleid und Wiederherstellung in keiner Weise aufeinander bezogen werden.

751 McLeod, Narsai, II. Epiphany, S. 94f: Johannes „invited them to the banquet of the spiritual bridegroom... He compared him to a bridegroom because of his love for men and calls the bride, the members of his race who adhered to him. (This one) fulfilled (the role) of the bridegroom at the marriage feast of faith (*meštūṯā ḏ-haymanūṯā*)".

752 Damit liegt trotz der Diesseitigkeit ein nicht-mystischer Gebrauch vor. Folgende Zitate bei Feldmann, Wechsellieder, S. 18–22.

753 Dass Jesu Taufe mit der Hochzeit gemeint ist, zeigt sich noch einmal deutlich im Satz Jesu an den nicht taufen wollenden Johannes: „Das Brautgemach ist bereitet, nicht wirst du mich abhalten vom Gastmahl, das auf mich wartet." (Feldmann, Wechsellieder, S. 19).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Taufe als „Brautgabe“ bezeichnet ist[754], wird nun verständlich. Narsais Epiphaniashomilie hatte vergleichbar vom „Brautkleid“ anlässlich der Taufe gesprochen[755]. Die Tradition dieser Verknüpfung mit der Taufe lässt sich auf Eph 5,26f.31f zurückführen: Christus hat die Gemeinde durch das Wasser (eigentlich: des Wortes) geheiligt und gereinigt; dann folgt auf das Zitat Gen 2,24 die Deutung der Ehe auf die Beziehung der Gemeinde zu Christus: „Darum wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seiner Frau hängen... Dies Geheimnis (gr. *μυστήριον*, also als „Sakrament“ auffassbar) ist groß; ich deute es aber auf Christus und die Gemeinde“[756].

Sowohl die Epheserstelle als auch Psalm 45 stellen den wesentlichen Inhalt eines zweiten relevanten Textes Narsais dar, nämlich seiner von ALLGEIER übersetzten Homilie über die Braut Christi. Die hier von Narsai geleistete Zusammenschau ist für die gesamte lateinische, griechische und syrische Tradition weitgehend selbstverständlich[757]. Auch diese Homilie Narsais steht sicher im Hintergrund von Šuḇḥālmārans Kapitel 1, was nicht nur die Nennung der „Königstochter“ und die seltsame Kombination der Taufszene mit dem (eucharistischen) „Kelch“[758] erweisen.

In einem weicht nun Šuḇḥālmāran vom vorgenannten Wechsellied und auch vom strengen Diesseitsbezug der historisierenden Auslegung ab: Er verlegt die Verlobung ins Diesseits, aber die Hochzeit selbst ans Ende der Zeiten: „Dann werde ich kommen und euch zu mir führen, und jeden, der sich für das Mahl bereitet hat“[759]. Dies steht aber wenigstens nicht im Widerspruch zum „ganzen“ Narsai. Denn jener spielt in seinen verschiedenen Schriften nicht nur mit der eschatologischen Variante (in der Auslegung zum Gleichnis von den zehn Jungfrauen) und der immanenten Variante (im Wechsellied), sondern er setzt sie in seiner Taufhomilie sogar ins Verhältnis zueinander: In der Taufe erscheint der *typos* des

754 Bildlich geht das über die Bibel hinaus, sachlich nicht: Paulus spricht 2Kor 1,22 u. 5,5 vom Geist als dem Unterpfand des neuen Lebens, sowie Röm 8,15f vom Geist, der den Glauben an den Vater wirkt. Vgl. auch die Verheißung des Geistes Joh 14,26 und 15,26, sowie Apg 1,8.

755 MCLEOD, Narsai, II. Epiphany, S. 95: Christus überreicht der Kirche die Taufe anstelle eines Brautkleides.

756 Dazu ALLGEIER, König, S. 146ff.

757 ALLGEIER, König, S. 153 (zum Wasserbad für die Braut wie Eph 5) und 154f (Zitat von Ps 45); zur Tradition S. 162ff.

758 Königstochter: LANE, kṯāḇā, S. 167. Dass der Braut/Kirche hier besonders die Erwählten, sowie die Apostel und die Tugendhaften zugerechnet werden, oder dass sie von den Propheten vorher angezeigt worden sei, sind alles auch Elemente der Homilie Narsais von der Braut Christi (ALLGEIER, König, bes. S. 153f. S. 158, 160 werden besonders die Apostel immer wieder als Teilnehmer erwähnt. Narsai legt außerdem – anders als Šuḇḥālmāran – Wert auf die Teilhabe der Märtyrer). – Zum Kelch bei Šuḇḥālmāran: LANE, kṯāḇā, S. 168 und oben (c) . Das passt dazu, dass Narsai in dieser Homilie nur anfänglich auf die Taufe eingeht, und dann meistens vom Gastmahl spricht, worunter er deutlich das Sakrament der Eucharistie versteht (ALLGEIER, König, bes. S. 158f).

759 LANE, kṯāḇā, S. 169. Vgl. das Fest, das nie zu Ende geht ebd. S. 170.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bräutigams, im Himmelreich offenbart sich der Bräutigam dagegen wahrhaftig[760]. Hat es außerdem etwas für Šuḇḥālmārans Verhältnis zur ApkJoh zu bedeuten, wenn er wie Apk 19,7 „sein" Hochzeitsfest ausschließlich in die kommende Welt verlegt? Auch das Braut*gemach* ist bei Narsai und Šuḇḥālmāran gleichermaßen im Jenseits angesiedelt[761]. Durch diese Verlagerung der eigentlichen Vereinigung von Christus und Gemeinde ins Jenseits dürfte eine proleptische mystische Vereinigung im Diesseits ausgeschlossen sein; sie ist ähnlich wie eine proleptische Gottesschau kein Thema (s. o. 7.2 d). In seiner Art, von der Verlobung zur himmlischen Hochzeit zu erzählen, ist dafür jedenfalls kein Raum.

Diese Übersicht zeigt, dass Šuḇḥālmāran über die ihm vorliegende Tradition kaum hinausgeht und insbesondere ohne die genannten Texte Narsais kaum zu verstehen ist. Vielleicht darf aber die von ihm angedeutete wachsende Beziehung zwischen Braut und Bräutigam als eine Weiterentwicklung älterer Gedanken aufgefasst werden[762]. Dass das Vertrauen der Braut mit der Taufe und dann den Vertrauenserweisen des Bräutigams wächst, ist mit seiner Prozess- und Beziehungshaftigkeit doch etwas Besonderes, das vielleicht etwas über die geistliche Haltung Šuḇḥālmārans verrät. Hier ist zum einen ein Korrektiv gesetzt gegenüber einem Verständnis von geistlicher Übung, das nur beim Leistungsdenken und bei einer statischen Einteilung in sündige Welt und gerechte Kirche bleiben wollte. Und es ist auch ein Korrektiv gesetzt zu der Meinung, man könnte bereits auf dieser Welt die Vereinigung mit Christus ganz erleben, ohne sich noch weiter dafür einsetzen zu müssen.

760 CONNOLLY, Narsai, XXI. Kirche und Taufe, S. 52, zur Bekleidung und Bereitung des Bräutigams (!) in der Taufliturgie: „Here is the type, but there is the verity which is not simulated. To the Kingdom of the height which is not dissolved he is summoned and called". „Mystically he dies and is raised and adorned; mystically he imitates the life immortal". ALLGEIER, König, S. 158f, ist das Mahlsakrament anscheinend in einer Kontinuität vom Diesseits zum Jenseits dargestellt, mit Schwerpunkt auf ersterem. Nur die Braut wird vollendet sein im Reich Gottes; an Stelle des Mahls kann dort das Schauen treten: Es „schreitet fort dein Fest voll Wonne... sie haftet an der Erde, und siehe ihre Vollendung ist jenseits im Himmel... hienieden erquickt sie sich am Leib und Blut ihres Bräutigams... dort aber jubelt sie im anmutigen Glanze dessen, der mit der Feuerlohe angetan ist... hienieden sein Opfer, dort aber sein Gesicht voller Güter". Erst S. 161 dann: „Selig du, Gemeinde... zur Tafel geladen in der erhabenen Höhe oben im Himmel!"

761 Vgl. LANE, kṯāḇā, S. 170 mit ALLGEIER, König, S. 161 „im Himmel ist dein Brautzelt aufgeschlagen".

762 Theologisch nicht neu ist natürlich der Gedanke, dass durch Taufe und damit die Gabe des Heiligen Geistes der Glaube der Kirche wächst. Neu ist es, diesen Sachverhalt mit Hilfe von Beziehungssymbolik zu beschreiben, und neu ist die prozesshafte Weise, in der das geschieht. Etwas anderes, statischeres, ist es, wenn Aphrahat (BRUNS, Aphrahat I, Dem. 6, Bundessöhne, S. 180) von der dauerhaften Bindung der „Jungfrau" (d. i. des Bundessohns) mit Christus spricht. Einen Ansatz für eine dynamische Vorstellung zeigt wiederum Narsai (CONNOLLY, Narsai, XXI. Taufe und Kirche, S. 52) mit der Aufforderung, bei der Taufe eine spirituelle Reise zu beginnen, oder (ALLGEIER, König, S. 159) mit der Feststellung: „Noch wächst die Mitgift, und nimmt zu das Fest der Königsbraut".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Schließlich aber lässt sich mit Hilfe der Überlieferungen klarer erkennen, welche Funktion das erste Kapitel des Endzeitbuchs übernimmt: Es bildet eine doppelte Klammer des ganzen Buches. Denn erstens gibt es als Ziel der Geschichte das Heil in der Weise an, dass alles Unheil, das in den folgenden Kapiteln entfaltet ist, nie ohne den Rahmen dieses Heils zu verstehen ist. Und zweitens ist das Motiv der Braut Christi in der Lage, asketische Frömmigkeit und Lebenspraxis, wie sie auch im letzten Kapitel wieder zur Sprache kommt, mit der Heilsgeschichte zu verbinden, die nicht nur ihren Zielpunkt in der Wiederkunft Christi hat, sondern auch auf solche bewegenden Fragen wie nach dem Bösen in der Welt, dem wahren Glauben und dem Ergehen des Menschen Antwort geben kann.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

9 Ergebnisse: Das Endzeitbuch als Antwort auf eine historische Situation

9.1 Der Skopus der Rede Šuḇḥālmārans vom Eschaton

Anhand der Unterpunkte des Abschnitts zum „Heil“ (s. o. 8.8), aber auch anhand des „Credos“ des Šuḇḥālmāran (s. o. 6.5) lässt sich am besten sein inneres Anliegen erkennen. Um eschatologisches Heil geht es ihm natürlich, auch wenn er sich sehr auf die Beschreibung endzeitlichen und ewigen Unheils konzentriert und auf die Warnung davor. Dabei hat sich textimmanent und im traditionsgeschichtlichen Vergleich gezeigt, dass thematische Überlagerungen vorliegen. Drei Hauptlinien können beschrieben werden.

a) Orthodoxie der Lehre

Nach einer ersten Linie besteht die heilsrelevante Nähe zu Gott nicht nur in einer personbezogenen Verbindung mit Gott[1], sondern mehr noch in rechter Erkenntnis des Herrn, beides in gut an Theodor orientierter Tradition[2]. Dazu gehört die Erkenntnis der Gottessohnschaft durch die erste Gemeinde (die Braut: I,4) genauso wie das Annehmen der Lehre Elias, welche besonderen Wert auf die Trinitätslehre wie die Christologie legt (VII,3 4) und welche gegen die Irrtümer des Antichrists formuliert wird. Die als apostolisch gekennzeichnete Lehre Elias wird, neben anderem, zu einer Hilfe der Bedrängten. Es muss also Christus richtig erkennen, wer dessen Angesicht nicht *fern sein* will[3]. Dieser Zusammenhang dürfte auf 2Thess 1,4–10 anspielen; die Verse wurden oben (Kap. 6, Einleitung) wiedergegeben, da die Passage strukturell als *plot* gelten kann für die Gedankengänge Šuḇḥālmārans:

Dem Evangelium gehorsam zu sein und zu glauben, was die Apostel (Paulus: „wir“) bezeugt haben, ist auch bei Paulus Voraussetzung, nicht vom „Angesicht des Herrn“ und seiner „herrlichen Macht“ verstoßen zu werden. Wer in der Lehre bei Gott bleibt, bleibt auch in der Herrlichkeit bei Gott. Dass Šuḇḥālmāran diese Lehre hier in einem konfessionellen Sinn versteht, was Paulus natürlich nicht im Blick hat, wird daran deutlich, dass die Behauptungen des Antichrists zu dessen Vernichtung führen (s. o. 8.4. c und 8.6. c), und auch daran, dass Šuḇḥālmārans Christologie an einer Stelle formal als Credo fiktiv formuliert ist (s. o. 6.5) und tatsächlich inhaltlich konfessionell geprägt ist (s. o. 8.2).

1 So besonders die Beziehung der Braut zum Bräutigam, s. o. 8.9.

2 S. o. 8.8. und hier besonders (b) zu Gotteserkenntnis *versus* Gottesschau; sowie zu Theodor Daley, Eschatologie, S. 178.

3 Lane, kṯāḇā, S. 192: „Was härter ist als dies, das ist, dass der Mensch *fern* von unserem Herrn sein wird und seines Anblicks beraubt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

b) Bewältigung von Bedrängnis

Doch ist dies nicht der einzige Skopus von Buch 6. Was den Autor mindestens ebenso sehr bewegt, ist eine vielfache Bedrängnis, die er zwar nicht direkt darstellt, die er aber insbesondere an den Figuren des Antichrists und des Tyrannen festmacht, zusammen mit der Frage nach der Gerechtigkeit. Durch dreierlei wird die Bedrängnis erträglich: die „Verkürzung der Tage“ (s. o. 6.2 f), die Antwort auf das Warum (die Theodizee – s. o. 8.1 a), und vor allem die verheißene Gerechtigkeit am Ende (s. o. 8.6. c). Der Gerechtigkeitsgedanke ist in der Szene des Jüngsten Gerichts gewichtig und findet seinen Ausdruck mehr in der Vergeltung der Bösen als im Heil der Gerechten. Die *Beseitigung* des Bösen und des Antichrists (s. o. 8.4 d) ist ganz wesentlich Voraussetzung von Heil – das ist mit ein Grund, warum vom Schrecklichen mehr die Rede ist als von dem Schönen, welches Heil konstituiert. Und wenn das Heil, wie wir gesehen haben, gerade mit Begriffen wie *Hafen*, *Ruhe* und bedeckenden *Flügeln* ausgedrückt wird, kann dadurch deutlich werden, dass es sich um Heil für Bedrängte handelt[4].

Auch in all dem ist Šuḇḥālmāran dem Muster der im vorausgehenden Absatz genannten Paulusverse aus 2Thess 1 sehr nahe, die mit einer Würdigung der bedrängten Adressaten beginnen. Unmittelbarer Zweck und auch Anlass des Schreibens scheint demnach wohl eher die Suche nach einer Antwort auf Angst und Leiden zu sein, wie es in Šuḇḥālmārans Kap. V und VI ersichtlich wird. Diese zweite Linie, eine die bedrängten Gläubigen entlastende Weltdeutung, dürfte als die wichtigste Hauptlinie in Buch 6 benannt werden können. Davon kann aber die zuerst genannte Linie von der Betonung des orthodoxen Glaubens nicht getrennt werden. Denn offensichtlich ist das als Unrecht empfundene Auftreten des Gegners (des Antichrists) mit seiner religiösen Verführung und Täuschung genauso Ursache vieler Leiden wie überhaupt dessen Verfolgung der wahrhaft Gläubigen (s. o. 8.4 d). Es ist kein Zufall, dass unser Autor die Gattung des Credo einerseits um das Thema der Apostolizität der Lehre, andererseits um das Thema der Existenz und der Vernichtung des Bösen, also der Theodizee, erweitert (s. o. Kap 6.5).

c) Werben zur Umkehr

In einer dritten Linie im letzten Kapitel führt Šuḇḥālmāran den Blick weg von der Konfrontation des Antichrists mit den Gläubigen. Wo er seine Leserschaft direkt anspricht, ruft er sie zur Umkehr, warnt sie selbst vor der ewigen Strafe, und stellt auch sich selbst auf die Seite derer, die Strafe zu befürchten haben. Eine Haltung der Demut wird eingenommen, wo vorher ein Bild der eschatologischen Überlegenheit der Rechtgläubigen gezeichnet wurde. Ein anderes Bedrohungsszenario wird gemalt: Die Bedrohung kommt diesmal von Innen, die eigenen Sünden werden auf den Menschen zurückfallen. Und ein völlig anderer Weg wird hier vermittelt, der aus der Bedrohung herausführt: die eigene Umkehr anstelle des Kampfes Elias.

4 In einem monastischen Kontext besteht größere Sehnsucht nach Schutz vor den Leidenschaften als nach Schutz vor äußeren Feinden; vgl. oben Kap. 7.2 (b).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Die Warnung ist hier Gegenstück zum Werben des ersten Kapitels; die Warnung findet vielleicht mehr Raum als das Werben. Aber das Bild von der Kirche als Braut Christi, der sie für sich gewinnt und rüstet für die endgültige Vereinigung am Ende der Zeit, ist positiv und deutet im Gegensatz zur Warnung darauf hin, was das Ziel des Geschöpfes Mensch sei.

Wie sich diese dritte Bewegung zu den ersten beiden verhält, wird im Text nicht ausdrücklich geklärt, sie wird zum Rahmen für die ersten beiden. Mit einem Mal sind die Rechtgläubigkeit und das gegnerische Unrecht ausgeblendet. Das heißt nicht, dass Šuḇḥālmāran die konfessionellen Positionen relativiert. Was die Orthodoxie betrifft, fühlt sich der Autor mit seiner angesprochenen Leserschaft indiskutabel auf der „richtigen" Seite. Was das Unrecht betrifft, fühlt er sich auf der Seite der Opfer. Aber der eschatologische Rahmen, mit dem das Unrecht bewältigt wird, hat seine eigene Dynamik. Das Bollwerk der Vergeltung kann auf den, der dieses Bollwerk herbeibemüht, selbst zurückfallen. Das Ziel der Vereinigung mit Christus kann auf dem Weg zu dem Ziel verfehlt werden. Das ist sachlich das Verbindende dieser an sich unterschiedlichen Linien in Buch 6.

Die drei Linien sind also nicht widersprüchlich, aber unterschiedlich genug, um sie einem je unterschiedlichen Sitz im Leben zuzuordnen. Šuḇḥālmāran greift Eschatologie aus den ihm vertrauten Zusammenhängen heraus und stellt sie in einen neuen. *Vertraut* war ihm einerseits die Rolle der Eschatologie im Mönchtum mit seiner Art, das Eschaton in die persönliche Spiritualität zu integrieren (s. o. 7.2. c). Eschatologie, Gericht und ewige Heilsverheißung diente in asketischem Kontext dazu, Motivation zu einem spirituellen Leben zu stiften und zur Umkehr zu rufen, nicht unähnlich der soeben beschriebenen „dritten Linie" (s. o. 8.8. c). *Vertraut* ist andererseits, vielleicht im geringeren Maße, eine Predigttradition, die im Sinne des späteren Elia-Septenariums Elia und den Jüngsten Tag zu verbinden gewohnt ist (s. o. 7.4). Eschatologie, Endkampf und Vernichtung des Bösen dienten in der Elia-Predigt der Glaubensgewissheit angesichts der bedrohlichen Verführung durch Satan: Die Bedrohung wird durch Elias Sieg und Christi Gericht über den Feind abgewendet werden. Dies dient gleichzeitig dem Ruf zur Umkehr als Teil des eigenen Kampfes gegen Satan. Beide Kontexte passen zu usuell-paränetischen Texten, und eine gelungene Synthese dafür bietet sich bereits in Narsais Homilie über das Kommen des Antichrists (ebd.).

Neu ist gegenüber der Tradition der Schule von Nisibis, dass Eschatologie der Verarbeitung des aktuell empfundenen Unrechts und Leids in den konfessionellen Streitigkeiten dient[5]. Somit ist es nicht verwunderlich, dass verschiedene Strategien der Bewältigung nebeneinander treten: Während am Ende des Textes den Adressaten „klassisch" nahe gelegt wird, das Böse im eigenen Inneren zu überwinden, wird im Haupttext der Kampf gegen das Böse dem göttlichen Eingreifen überlassen (Elia, Verkürzung der Tage, Christus, Engel).

5 Eine andere Literaturgattung, nämlich die Hagiographie, nimmt Bāḇai zu Hilfe, um denselben konfessionellen Streit zu verarbeiten: er zeichnet Georg als Märtyrer der Orthodoxie (so Reinink, Life), um Wahr und Falsch, Recht und Unrecht voneinander zu scheiden.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

9.2 Die Krisenjahre 609–15 als Hintergrund des Endzeitbuchs

a) Situation

Mit dem Jahr 609 beginnt die Führungskrise der Kirche des Ostens: Chosrau II. untersagt der Kirche die Neuwahl eines Katholikos-Patriarchen. Das bedeutet wohl keine Parteinahme des Šāhānšāh für den kirchlichen Gegner (s. o. 4.3. c), aber es bedeutet für die Kirche faktisch eine Schwächung. Diese wird von ihr als umso problematischer erlebt, als die miaphysitische westsyrische Kirche inzwischen erstarkt ist und dadurch der im Laufe eines Jahrhunderts (seit Chosrau I.) erworbene Einfluss der ostsyrischen Kirche (s. o. 4.4 b) in Frage gestellt ist. Sowohl in den Klöstern, wo um Besitz und Bekenntnishoheit gerungen wird, als auch am persischen Hof, wo ein Yazdīn wie ein Gabriel nach Einfluss streben, ist diese Konkurrenzsituation spürbar. Auf andere Weise ist die Kirche vom Schulstreit in Nisibis (s. o. 4.4 a, und 5.2 a und b) sicher immer noch geschwächt.

Eine dogmatische Apologie („Disputation"), die 612 dem Šāhānšāh die Rechtgläubigkeit der ostsyrischen Kirche demonstrieren soll, erreicht ihr Ziel nicht, sondern die Lage bleibt offen (s. o. 4.4. c). Außerdem bleibt die Kirche trotz erneuter Bittstellung der Bischöfe weiter führungslos. Das gilt auch dann, wenn man berücksichtigt, dass Archimandrit Bāḇai im Norden und Archidiakon Aḇā im Süden eine Art kommissarischer Kirchenleitung übernommen haben. Insbesondere im Anschluss an die Ereignisse von 612 gibt es wieder Streit um ein Kloster, das Sergios-Martyrion von Ḥolwān. Der Parteigänger Šuḇḥālmārans Georg wird im Verlauf des Streits von seinem Gegner Gabriel als Konvertit denunziert. Er wird auf dieser Grundlage zum Tode verurteilt und wird in Folge davon 615 zum Märtyrer seiner Kirche. Šuḇḥālmāran gerät ebenfalls unter Anklage, wird aber nur ins Exil verbracht, wohl ab 613. Dies kann, selbst wenn der Ausgang des Klosterstreits unbekannt ist, als ein Sieg der miaphysitischen „Partei" empfunden worden sein.

In denselben Jahren ist die Armee Chosraus II. in Palästina sehr erfolgreich und erobert 614 Jerusalem. Dies bedeutet für die Kirche des Ostens an sich wohl keinen solchen Schaden wie für die Christenheit als Ganze. Die kirchliche Verwaltung der eroberten Gebiete wird nun den byzantinisch-orthodoxen Melkiten abgenommen und, wenn vielleicht auch nur teilweise, der miaphysitischen Hierarchie übertragen (s. o. 4.3. c). Dies ist es, was für die Kirche des Ostens die eigentliche erneute Schwächung darstellt – denn erstmals kommt hier eine westsyrische Hierarchie offiziell zur Geltung, die seit Kaiser Justinian nur im Untergrund tätig sein konnte und auch in Persien bislang nur bedingt anerkannt war (s. o. 4.4 b).

Im Sinne des Gesagten kann begründet von einer Krise der Ostsyrer gesprochen werden. Dabei fällt nicht ins Gewicht, dass ein gewisser Höhepunkt damit bereits erreicht ist, dass etwa ein Yazdīn vorläufig seine starke Position behält und dass die Kirche des Ostens keinen substantiellen Schaden nimmt. Im weiteren Verlauf ist zwar klar: obwohl Chosrau das Christentum seines Herrschaftsbereiches im Laufe der Kriegshandlungen auf beiden Seiten vermehrt zu bedrängen beginnt, ist seine Macht wenige Jahre später am Ende und die Situation der

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kirche des Ostens ab 628 unter einem neuen Katholikos-Patriarchen wieder gefestigt. Aber dieser Ausgang ist in der Zeit um 615 nicht abzusehen; die Krise steht im Vordergrund.

Dass die Jahre 609–15 tatsächlich die Situation umspannen, welche in Buch 6 angesprochen ist, konnte oben (Kap. 5.3) unter Zuhilfenahme der traditionsgeschichtlichen Untersuchung gezeigt werden: In die gebräuchliche eschatologische Überlieferung trägt Šuḇḥālmāran solche gattungs- und traditionsfremden und auffälligen Begriffe ein wie „Disputation“ und, allerdings weniger aussagekräftig, „Vermischung der Häresien“ und „Palästina“. Diese Begriffe dürfen, weil sie offenbar nicht direkt zur eschatologischen Tradition gehören, als Hinweise auf den Erlebenshorizont des Autors gelten und stimmen mit der beschriebenen Krisensituation überein. Dazu kommt Šuḇḥālmārans Rede von „ersten“ und „letzten“ Märtyrern: Da er in einer Zeit lebt, in der es keine systematische Christenverfolgung gibt und relativ wenige Martyrien im diesem Sinne überliefert sind (s. o. 4.3 b), kommt umso mehr die Masse an Kriegsopfern als Hintergrund in Frage, sowie das erlebte oder bevorstehende Martyrium eines nahe stehenden Menschen wie Georg (s. o. 2. c). Auch dürfte Šuḇḥālmārans persönliche Situation gerade jetzt von großer Ungewissheit geprägt sein. Somit darf man „um 615“ als Entstehungszeit des Endzeitbuchs angeben.

b) Reaktion

Šuḇḥālmāran bewältigt die als bedrohlich empfundene Situation seiner Kirche und seiner eigenen Person durch den Rückgriff auf die Tradition der Eschatologie. Sie gibt ihm die Möglichkeit, erlebtes Böses ins umfassende Weltgeschehen einzuordnen und damit zu relativieren. Im Text ist die Frage nach der Bewältigung mit seinem „pseudoclementinischen“ Zitat explizit gestellt: „Wie kann man aushalten?“ Die direkte Antwort darauf gibt das Motiv von der Verkürzung der Tage, ohne welche nach der „kleinen Apokalypse“ Mt 24,22 ein Überleben unmöglich sei. Eine umfassendere Antwort gibt die Eschatologie, indem sie verheißt, dass das Böse am Ende überwunden wird; in Anlehnung an die Tradition kann Šuḇḥālmāran sogar die letztendliche Vernichtung des Bösen betonen bei Beibehaltung der Möglichkeit der Strafe (der Antichrist wird vernichtet, der Satan wird bestraft, s. o. 8.4. c). Zur Bewältigung gehört auch eine Antwort auf die Theodizeefrage, warum das Böse zugelassen wird, denn seine Existenz könnte die Macht Gottes über alle Dinge in Frage stellen. Dadurch aber, dass – traditionell gerade im eschatologischen Diskurs zu 2Thess 2 – *überhaupt* von einem Zulassen gesprochen wird, bleibt schon die Macht Gottes gewährleistet (s. o. 8.1 a). Das Zulassen wird dann aber noch näher begründet mit der Notwendigkeit der Entscheidungsfreiheit (auch Satans bzw. des Antichrists) als Voraussetzung dafür, dass das Böse am Ende gerechterweise verurteilt werden kann und auch die gute Gesinnung sich bewähren kann. Außerdem ist das endzeitliche Heil nur erfahrbar für diejenigen, die das irdische Unheil erlebt haben.

Die Person des Antichrists (und in ihm Satans) verkörpert das Böse allgemein, trägt aber auch Merkmale, die Šuḇḥālmāran in seinem Erlebenshorizont wieder

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

erkennt – ein weiterer Grund für ihn, auf den eschatologischen Diskurs zurückzugreifen. Dazu gehört, dass Gläubige mit konkreter Not und Verfolgung belegt werden; dazu gehört insbesondere die so genannte Vermischung der Häresien. Es konnte oben (Kap. 5.3) gezeigt werden, dass eine echte Vermischung kaum im Hintergrund stehen kann, und natürlich erst recht nicht im Sinne der Antichristtradition, wonach der Satan im Antichrist am Ende selbst angebetet wird und dadurch Religionen oder Häresien sozusagen obsolet werden. Einen solchen Fall, der ja eine neue Religionsstiftergestalt voraussetzt, kannte Šuḇḥālmāran sicher nicht aus seiner Zeit. Stattdessen liegt eine Vermischung der *Macht*-verhältnisse der Konfessionen vor, wodurch sich die Kirche des Ostens in ihrem Wahrheitsanspruch tatsächlich angegriffen fühlen konnte. Und es dürfte, vielleicht von geringerer Bedeutung, auch eine konfessionelle Vermischung der Eucharistiegemeinde vorgelegen haben, die im Hintergrund des Theologoumenons stehen kann.

An dieser Stelle zeigt sich auch, dass Šuḇḥālmāran nicht in der Weise vorgeht, einen konkreten Protagonisten seiner Zeit als *den* Antichrist anzusehen und damit die Welt als kurz vor ihrem Ende zu wähnen. Selbst wenn man hier am ehesten Chosrau II. als weltlichen Herrscher mit religiösem Machtanspruch vor Augen haben möchte, kann dieser unmöglich mit dem Antichrist identisch sein, wenn jener jüdischer Abstammung sein, Zauberei treiben und die Religionen auflösen soll. Umgekehrt könnten auch andere Feindbilder wie Ḥnānā (der wohl eine Annäherungspolitik mit der byzantinischen Orthodoxie verfolgte) und noch mehr der Arzt Gabriel im Blick gewesen sein (der aus ostsyrischer Sicht die Menschen zum falschen Bekenntnis verleitet, und womöglich die Disputation mit ihrem ungünstigen Ausgang initiiert hat; zu Ḥnānā und Gabriel s. o. 4.4 a und b). Der Antichrist wird so, ohne dass Šuḇḥālmāran es so nennt, zu einer Art *typos*, der sich in der Geschichte manifestieren kann oder jedenfalls vorweg abbildet (s. o. 8.4 e). Auf jeden Fall ist ein etwas diffuses Bild verschiedener Nöte im Antichrist verdichtet, zu welchen noch das Martyrium kommt, aber auch das Exil Šuḇḥālmārans, welches sicher eine große Ohnmachtserfahrung darstellt. Zusammen mit dem Antichrist werden diese Nöte am Ende vergehen – so löst Šuḇḥālmāran die zeitliche Bedrängnis auf. Das Vorhandensein einer Naherwartung des Weltendes bleibt, sofern es im Text wohl nur um eine Typologie des Antichrists geht, unter diesen Umständen wenig wahrscheinlich.

Neben der Gestalt des Antichrists bietet dem Autor gerade seine ostsyrische Tradition auch die Rettergestalt des Elia als eine dezidiert eschatologische Gestalt an[6]. Nicht nur, weil dieser den Antichrist entlarvt (so die apokalyptische Tradition) oder asketisch überwindet (so Narsai), sondern weil dieser grundsätzlich den Menschen zu Gott bekehrt (so bereits Mal 3 und Sir 48). Sieht nun Šuḇḥālmāran in der Niederlage der „Disputation“ von 612 den stärksten Angriff Satans oder auch

6 Alternativ spielt in den anderen christlichen Traditionen der Erzengel Michael als eine sehr mächtige Figur eine Rolle, während Elia mit Henoch gemeinsam die Funktion des Zeugen und Vorläufers Christi einnimmt. Hier liegt, was Elia betrifft, kein Widerspruch zwischen den Traditionen vor, aber eine deutlich verschiedene Gewichtung.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

die größte Gefahr der Häresie oder Apostasie, so muss für ihn auch Elia an diesem Punkt ansetzen: Elia wird den Antichrist durch die wahre konfessionelle Lehre überwinden, eine Lehre, die sich aus sich selbst heraus ausweisen kann. Damit wird ein erneuertes Bild dieses Propheten gezeichnet, unter Rückgriff auf überlieferte Zusammenhänge. Auch hier, obwohl unkonventionell verändert, ermöglicht der eschatologische Diskurs eine Bewältigung des Erlebten – eben durch die Hoffnung, dass sich am Ende das orthodoxe Bekenntnis durchsetzen werde.

9.3 Šuḇḥālmāran, ein Theologe der Kirche des Ostens

a) Aussagen der Christologie

Als Vertreter der Kirche des Ostens konnte Šuḇḥālmāran schon anhand seiner Christologie identifiziert werden (s. o. 8.2). Obwohl seine Argumentation kaum entfaltet ist, kann hinter seinen Äußerungen die neu bestimmte Position seiner Kirche von 612 erkannt werden, welche mit Bāḇai und über Theodor von Mopsuestia hinaus nicht nur zwei Naturen (*kyānē*), sondern auch zwei Hypostasen (*qnōmē*) formulierte. Diese Formel wurde in einem sensiblen Kontext geschaffen und ist auch für Šuḇḥālmāran sensibel, wie man nicht so sehr an seiner Argumentation, sondern an seiner Inszenierung des Themas erkennt. Darüber hinaus scheint mit der Formulierung, dass das *prosopon* des Sohnes der Mensch Jesus *ist*, eine Nachwirkung des *Liber Heraclidis* vorzuliegen. Ansonsten sind die Begriffe der Vereinung von Gott und Mensch durch „Ankleiden" und „Einwohnung" typisch antiochenisch und so wirksam, dass sie sogar in der „Antichristologie" wieder auftauchen (s. u. und Kap. 8.4. c). Auch die Betonung, dass nicht der Mensch es ist, der Satan in der Wüste überwindet, sondern Gott Sohn, der nur freiwillig Hunger zeigt, und erst recht die Ansicht, dass Gott nicht sterben kann und sich daher eines menschlichen Leibes bedienen muss, um den Tod darzustellen, weist Šuḇḥālmāran als Theologen der Kirche des Ostens und Gegner des Miaphysitismus wie auch des Neochalzedonismus aus. Dazu gehört schließlich der soteriologische Aspekt, dass der Tod Christi als eine freie, nicht notwendige Tat, im Wesentlichen die Liebe Gottes aussagt, die den Menschen von seinen Begierden befreit. Es wird nicht der Sieg des Kreuzes über den Tod, sondern der Sieg über Satan mit Hilfe der Versuchungsperikope hervorgehoben – eine Gewichtung, wie sie in der Einleitung des Pseudo-Nestorios zum *Liber Heraclidis* vorgezeichnet ist. Somit liegt hier sozusagen „nestorianische" Soteriologie vor, welche zudem stark asketisch geprägt ist, weil es wesentlich um die Befreiung von den Leidenschaften geht.

Abgesehen von diesen christologischen Gedanken konnte oben gesehen werden (Kap. 8.1. c), dass in der Gotteslehre insbesondere Šuḇḥālmārans Umgang mit der Theodizeefrage auf einem antiochenischen Theologen fußt, nämlich Theodoret von Kyrrhos. Demnach müssen Unrecht und falsche Lehre in der Welt zugelassen werden, damit die Entscheidung dafür zu Recht bestraft bzw. die Entscheidung dagegen wirklich gewürdigt werden können (vgl. 2Thess 2,3–12). Die Linderung durch Elia ist sodann ein ganz spezifisches Merkmal für Gottes Barm-

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

herzigkeit in der Šuḇḥālmāranschen und ostsyrischen Theologie, das wiederum auf Theodoret zurückgeht.

b) Aussagen der Eschatologie

Im Bereich der Eschatologie gibt es natürlich keine offiziellen Lehrmeinungen. Doch hier kann Šuḇḥālmārans Lehre mit den Zeugnissen antiochenischer und ostsyrischer Theologen so gut verglichen werden, dass sie als davon abhängig ausweisbar ist:

Insbesondere konnten oben (Kap. 8.3) Parallelen zu Šuḇḥālmārans wiederkehrendem Elia fast durchgehend bei Chrysostomos, Kosmas und Narsai gefunden werden, weit weniger dagegen in der älteren Überlieferung. Das gilt entscheidend für den Punkt, dass Elia bei den Ostsyrern im Gegensatz zur übrigen Überlieferung *ohne* Henoch gegen den Antichrist auftritt *und* ihn anstelle des Erzengels Michael auch überwindet. Hier spielt also die Auslegung zu den zwei Zeugen in Apk 11 keine Rolle, und deshalb auch nicht die Niederlage, welche die beiden durch den Antichrist erleiden. Stattdessen können die Eliaaussagen aus Maleachi und den Evangelien als materiale Quelle des Bildes ausgemacht werden, wie es bereits bei Chrysostomos und dann Narsai ausgeprägt war. Šuḇḥālmāran bleibt also hier antiochenisch; ganz selbständig macht er sich, wo er Elia als Sieger durch das wahre Credo darstellt – wie er auch schon den Täufer tendenziell zum Lehrer der Orthodoxie stilisiert[7].

Bei Šuḇḥālmārans Aussagen zum Antichrist (s. o. 8.4) ist hingegen die Lage komplizierter. Der Antichrist als satanischer menschgestaltiger Usurpator göttlicher Anbetung und Wirker von Scheinwundern, der Antichrist als weltlicher Herrscher, der mit Gewalt droht und die Gläubigen verfolgt, der Antichrist als Zerrbild Christi (dazu die Methode der „Antichristologie"), der Teufel als Tyrann und Säer des häretischen Unkrauts, und zwar von Anfang an, und der am Ende die Häresien wieder aufhebt: All dies ist als Allgemeingut in West und Ost auffindbar. Anders als die antiochenische Schule kann Šuḇḥālmāran – mit indirekt belegbaren zeitgenössischen apokalyptischen Vorbildern – zusätzlich von der hurenden Mutter und der dämonischen Zeugung des Antichrists sprechen, von seiner Zauberei und redenden Scheinerweckten, und vom Wirken des Antichrists in Palästina. Ganz selbstständig erarbeitet er weitere Wesenszüge der Antichristologie wie die Antwort auf das *cur satanas homo* sowie die Charakterisierung der

7 Zu den einzelnen *topoi* (mit Seitenzahlen aus dieser Arbeit): Engel weisen den Messias aus: Narsai, S. 259; Elia als Vorbild: Chrysostomos, Ephrem, Narsai, S. 264; Elia kommt aus Eden im Osten: Babai, Narsai, S. 264; Elia geht ohne Henoch gegen den Antichrist vor (gegen Ephrem, Kosmas; Laktanz, Tertullian, ApkPetr): Chrysostomos, Narsai, S. 267, 270; Elia ist nicht Blutzeuge, sondern erfolgreich (gegen ApkJoh, Tertullian u. a.): Ephrem, Narsai, Kosmas, S. 270, 272, 273; Elia setzt den alten Kampf gegen Baal fort: Narsai, S. 269; Elia als kommender Tröster: Chrysostomos, Narsai, S. 269; Elia wird mit Johannes verglichen: Hippolyt, Chrysostomos, S. 270; Elia als Bekehrer: Chrysostomos, Kosmas, S. 271, 273; Elia überwindet doktrinär (nicht geistlich wie bei Narsai, S. 272, oder entlarvend wie bei Ephrem, Babai, S. 273): nur Šuḇḥālmāran, S. 275; Johannes als Lehrer: nur Šuḇḥālmāran S. 273.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Gesandten des Antichrists. Dazu kommt, dass die Ostsyrer sich in einigen Punkten ohnehin von den griechisch schreibenden Antiochenern unterscheiden, wie beim Antichrist-Titel „Aufständischer", bei dessen Aufruf zur Abkehr von den Mysterien oder bei der Niederlage des Antichrists durch Elia. In solchen Fällen steht Šuḇḥālmāran auf ostsyrischer Seite. Hier ist also viel weniger Stabilität der Tradition festzustellen. Dennoch gibt es hier einige theologisch zentrale Punkte, die Šuḇḥālmāran als Vertreter der antiochenischen Theologie ausweisen: Wenn er die *ἐνέργεια* (*ḥaylā*) Satans im Antichrist streift, von der Vernichtung (statt Feuerstrafe) des Antichrists durch Christi Ruf spricht, und er Satan unterstellt, von Anfang an die Auflösung der Häresien am Ende der Zeiten geplant zu haben, um dann leichter den Satanskult einführen zu können. Und auch da, wo Šuḇḥālmāran eigenständig den Gedanken von der Vernichtung alles Bösen mit der Vernichtung des Antichrists zusammen denkt, benutzt er dafür zwei Motive aus seiner Schule. So kann gerade hier, wo sich die Quellen mischen, von einer vertieften Kenntnis der Quellen seitens eines gut gebildeten Šuḇḥālmāran gesprochen werden[8].

8 Die *topoi*: Antichrist als Sohn des Verderbens und Satans Werkzeug: Irenäus, Hippolyt, Origenes, S. 282, und Chrysostomos, Theodor, Theodoret, Narsai, Babai, S. 284; Menschgestalt des Antichrists: Hippolyt, Ephrem, Theodoret, S. 286; seine jüdische Abstammung (nicht wie Hippolyt: „Dan" u. ä.): Ephrem, Narsai; sein Ziel der göttlichen Verehrung: ApkJoh, Didache, Irenäus, Hippolyt, ApkPetr, TestDom, Laktanz, Origenes, Ephrem, Chrysostomos, Theodor, Narsai, Babai, S.313; seine Scheinwunder: Laktanz, ApkPetr, TestDom, Origenes, Ephrem, Chrysostomos, Theodoret, Narsai, Bāḇai, S. 304; seine Gewaltandrohung: ApkPetr, Ephrem, Narsai, Babai, S. 306; seine weltliche Herrschaft: Hippolyt, Laktanz, Narsai, S. 307; er verfolgt die Gläubigen: Irenäus, Hippolyt, ApkPetr, TestDom, Ephrem, Chrysostomos, Narsai, S. 307; Antichrist als Zerrbild Christi: Hippolyt, Origenes, Ephrem, Theodor, Narsai, S. 282; Tyrann als Satan (nicht Tyrann als Mensch laut Bibel, Hippolyt, Laktanz, S. 291, als Julian laut Ephrem; oder als Tod, Sünde, Antichrist laut Chrysostomos, S. 293): Clemens Alexandrinus, Gregor von Nazianz, Dionysios Areopagita, S. 293, und Ephrem, Theodor, Narsai S. 293; seine Aufhebung der Religionen: ApkPetr, Chrysostomos, Narsai, S.303; Satan als Säer des Unkrauts, d. h. der Häresien: PsClem, S. 303, Clemens Alexandrinus, Origenes, Ephrem, S. 302; eine Hure ist Mutter des Antichrists (nicht Tochter Babylon als Hure und Zauberin laut ApkJoh, TestDom, Hippolyt): nur Šuḇḥālmāran, S. 311; seine Zauberei: ApkJoh (der Hure Babylon), Origenes (zum Schein), Ephrem, Narsai; sein Versprechen der Totenerweckung: Ephrem, Narsai (als Illusionen), seine redenden Standbilder: ApkJoh, S. 306; sein Herkommen aus Palästina (statt Wirkens im Tempel laut Irenäus, Hippolyt, Kyrill von Jerusalem, oder in der Kirche laut Ephrem, Chrysostomos, Theodor, Theodoret, oder im römischen Reich laut ApkPetr, oder in den Ostprovinzen laut TestDom, oder in Chorazin, Bethsaida, Kafarnaum laut Ps-Meth): nur Šuḇḥālmāran, S. 310; *cur satanas homo*: S. 277; dämonische Zeugung: S. 313; Gesandte des Antichrists gleichen denen Christi: S. 309; Antichrist der Aufständische (statt Aufstand laut Theodor): Ephrem, Narsai, S. 284; sein Aufruf zur Abkehr von den Mysterien: Narsai, S.301; Elia als Entlarver, aber Christus als Zerstörer des Antichrists (statt alleiniger Rolle Christi bei Laktanz, Chrysostomos, Theodor, Bāḇai): Ephrem, Narsai, S. 295; *ἐνέργεια* Satans im Antichrist (statt *δύναμις* bei Irenäus; Gefäß bei Theodor; Sohn bei Origenes; Fleischwerdung bei Ephrem): Theodor, Narsai, S. 288; Vernichtung des Antichrists (statt Feuerstrafe laut ApkJoh, Irenäus, Hippolyt, Laktanz): Ephrem, Chrysostomos, Theodor, Narsai, Bāḇai, S. 295; Vernichtung des Antichrists gegenüber Feuerstrafe Satans: Theodor, Narsai, S. 299 u. 353; Vernichtung ist umgekehrte Schöpfung: Narsai, Bāḇai, S. 295; Sinn der Häresien ist ihre letzliche Auflösung

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zu chronologischen Fragen zum Eschaton bleibt Šuḇḥālmāran so zurückhaltend, dass man seine Nähe zur antiochenischen Schule immerhin annehmen kann (s. o. 8.5 a). Konkret bringt er nur das Motiv der „Verkürzung der Tage“ auf 3 (statt der apokalyptischen 3½) Jahre, und zwar mit paränetischer Absicht. Diese Fristangabe ist als Reaktion der Schule von Nisibis auf die Tradition der Apokalyptik zu verstehen, also als Aufnahme und Korrektur zugleich. (s. o. 8.5 a). In drei weiteren allgemeinen Fragen zu den eschatologischen Ereignissen ist Šuḇḥālmāran einmal nahe an den Antiochenern (das *κατέχον* aus 2Thess 2,3 ist Gottes barmherziger Befehl, nicht aber die christliche Weltmacht Rom), einmal offensichtlich selbständig (das Reich Gottes und die Hölle ist „in den Taten“ zu finden), einmal unbestimmt (die Augenblicklichkeit der Verwandlung kann Aufhebung der Zeit oder große Schnelligkeit bedeuten; hier widersprechen sich anscheinend Narsai und Theodor)[9].

Bei der Beschreibung der kosmischen Veränderung am Ende ist Šuḇḥālmāran wiederum zurückhaltend, spricht nur von der Erneuerung aller Dinge, bleibt zu Endzeitreichen oder -völkern ganz stumm, ebenso bei Michaels Kampf als Völkerengel, und entspricht in alledem am besten den Antiochenern. In einem Fall gibt er TestDom fast genau wieder, obwohl von diesem Text nur eine *nach* Šuḇḥālmārans Tod angefertigte syrische Übersetzung bekannt ist[10]. Etliche Merkmale des eigentlichen Jüngsten Tags bei Šuḇḥālmāran entsprechen sowohl der Apokalyptik als auch seiner Schultheologie; aber in einigen Punkten scheint Šuḇḥālmāran wieder nur letzterer vergleichbar zu sein[11]. Niemand außer Šuḇḥālmāran legt jedoch ein Credo der Verurteilung des Antichrists zu Grunde. Auch dass die Engel ihrer Funktion als Posaunen- oder Gerichtsengel im Grunde verlustig gehen, scheint eine Eigenheit unseres Autors zu sein[12].

---

zugunsten des Satanskults: Ephrem, Theodor, evtl. Narsai, S. 302; Vernichtung Antichrists wie alles Bösen: nur Šuḇḥālmāran, S. 299.

9 Zu den *topoi*: Die Barmherzigkeit hält zurück (nicht Rom laut Tertullian, Chrysostomos; der Hl. Geist laut Severian; oder Tempel, Apostolat und Doktrin laut Ephrem): Theodor, S. 324; das Reich Gottes ist „in unseren Taten“ (nicht in uns bei Origenes oder Ephrem), S. 330; der Augenblick als gleichzeitig bzw. Abschaffung der Zeit bei Narsai, als schnelles Hintereinander bei Theodor, S. 326.

10 S. o. S. 333-336, 342.

11 Die Motive, dass das Zeichen des herabkommenden Kreuzes die Kreuziger beschämt, dass die Auferstandenen gleicher Gestalt sind, und dass das Gericht neben den Werken auch den Glauben der Beurteilten zum Maßstab macht, erscheinen wechselweise nur bei Chrysostomos oder den Ostsyrern.

12 Allgemeingut sind folgende *topoi*: Christi Ankunft in den Wolken: ApkJoh, ApkPetr, EpAp, Hippolyt, Laktanz, Origenes (allegorisch), Chrysostomos, S. 340; der Triumph der Engel: ApkPetr, Hippolyt, Chrysostomos, Narsai, S. 340; die leibliche Auferstehung: fast alle (teilweise gegen origenistische Theologen), S. 342; im Gericht wird das Innere des Menschen außen sichtbar: ApkPetr, Chrysostomos, Narsai, Bāḇai, S. 348; das Gericht erfolgt nach Werken: u. a. ApkPetr, Aphrahat, Chrysostomos, Narsai, Bāḇai, S. 351. Speziell ostsyrisch sind diese *topoi*: das Zeichen des Kreuzes als Schande der Kreuziger (ohne den Zusatz auch ApkPetr, EpAp): Chrysostomos, Narsai, S. 340; die Gleichgestaltigkeit der Auferstandenen: Ephrem, Narsai, S. 344f; alle erkennen die Gerechtigkeit des Gerichts an: Narsai, Bāḇai, S. 347; das Gericht nach Glauben:

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

In der Darstellung von Himmel und Hölle (s. o. 8.7. und 8.8) gibt es bei den meisten Autoren in West und Ost sowohl mythologische als auch psychologische Schilderungen; die Unterschiede sind eher gradueller Natur. Autoren, die Himmel und Hölle ganz in der Seele ansiedeln, wirken im Endzeitbuch nicht nach; ebenso wenig die Autoren wie Origenes oder Theodor, die über eine zeitlich begrenzte Höllenstrafe nachdenken. Insofern sind gerade hier keine selbstständigen Positionen Šuḇḥālmārans zu vermerken. Es bleibt dennoch festzuhalten, dass bei ihm wie auch etwa bei Ephrem oder Narsai die verinnerlichte Auslegung eine große Rolle spielt (Kap. 8.7. c). Es war im traditionsgeschichtlichen Durchgang außerdem festzustellen, dass die Topographie des Jenseits bei vielen Autoren in sich nicht konsistent ist, so dass auch sie kaum als Kriterium für die Einordnung Šuḇḥālmārans herangezogen werden kann; aber zumindest widerspricht er beispielsweise Narsai nicht (Kap. 8.7 b)[13]. Die Höllenschilderung Šuḇḥālmārans bzw. seiner benutzten Quelle vereinigt Eigenschaften der Totenwelt (Scheol) und der Hölle (Gehenna). Das ewige Heil wird mit konventionellen Metaphern beschrieben. Real wird es nur andeutungsweise als „Sein mit Christus" verstanden, was zwar nicht außergewöhnlich ist, aber doch gut zu Theodors Eschatologie passt. Eine jenseitige „Schau Gottes" wie bei westlichen und später auch östlichen Mystikern entfällt im Rahmen der erhaltenen Schriften unseres Autors (s. o. 7.2 d und 8.8 b). Der Ruf zur Umkehr (Kap. 8.8 c) kann bei den Autoren sowohl von der Warnung vor Gericht und Strafe als auch von der Aussicht auf Lohn motiviert sein. Wenn Šuḇḥālmāran im Endzeitbuch nur das Gericht betrachtend vorwegnimmt, zeigt er sich hier pessimistischer als mancher andere Autor und als er sich selbst in seinen anderen Büchern zeigt, wo die positive Erwartung eine durchaus wichtige Rolle einnimmt.

Schließlich war oben die Braut-Christi-Symbolik untersucht worden (Kap. 8.9) mit dem Ergebnis, dass Šuḇḥālmāran die eschatologische Erfüllung von Hochzeitsmahl (*meštūṯā*) und Brautkammer (*gnūnā*) mit einem breiten Traditionsstrom teilt, und insbesondere ohne eine Reihe von Texten Narsais zu diesem Thema gar nicht zu verstehen ist: Die Verlobung geschieht durch Johannes am Jordan; durch Jesu Taufe ist das Wasser des kirchlichen Sakraments geheiligt (so Narsai) bzw. mit der Brautgabe des Heiligen Geistes versehen (so Šuḇḥālmāran); gleichzeitig wird der Braut der Kelch der Versöhnung gereicht. Während aber Narsai die Vereinigung mit dem Bräutigam sowohl ins Diesseits als auch in die kommende Welt verlegen kann, tut Šuḇḥālmāran hier nur letzteres, und beschreibt dafür – als eine

Aphrahat (Glaube an Auferstehung), Ephrem (Glaube an die Wahrheit), Chrysostomos, Bāḇai (Glaube an Christus), nur Šuḇḥālmāran: Glaube an Credo, S. 351; der unterschiedliche Glanz der Auferstandenen: Aphrahat u. a., S. 349. Offenbar allein Šuḇḥālmāran hat diese *topoi*: Posaune Gottes statt des Engels (Ephrem, Theodor kennen beides, Chrysostomos integriert beides), S. 339; Engel geleiten die Gerichteten (statt zu richten wie bei ApkPetr; oder zu vernichten wie bei Ephrem), S. 350.

13 Es genügt zu sagen, dass – zum Beispiel – wie bei Narsai auch hier die Hölle mit „unten" und „Erde" bezeichnet werden, und der Himmel mit „oben", während das Paradies bzw. Eden der irdische Ort ist, an welchem (nicht nur) Elia bis zum Eintreffen des Endes aufgehoben wird.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Besonderheit? – die wachsende Beziehung zwischen Braut und Bräutigam als etwas Prozesshaftes, nämlich als ein sich entwickelndes Vertrauen.

Dieser ganze Abschnitt zeigt, dass Šuḇḥālmāran fast durchweg theologisches Allgemeingut der Kirche des Ostens aufgreift, oft direkt mit Narsai verglichen werden kann, manchmal aber auch näherhin mit Theodor von Mopsuestia, Theodoret von Kyrrhos *oder* Johannes Chrysostomos. Dies lässt sich sowohl an exegetischen als auch an homiletischen Texten der genannten Verfasser zeigen. Dies beweist umfassende Bildung und selbständige Reflexion Šuḇḥālmārans. Dabei scheut er sich nicht, apokalyptisches Gedankengut aufzunehmen, welches er allerdings meistens auf dem Weg der Schultheologie zugetragen bekommen hat. Nur selten ergeben sich Hinweise, dass er aus anderen Quellen mit eschatologischem bzw. apokalyptischem Inhalt schöpft (s. o. 7.3 a).

Drei Quellen zitiert er dafür ausführlich. Eine, das dem Clemens zugeschriebene Fragment (s. o. 6.2), ist der apokalyptischen Tradition zuzuordnen. Die beiden anderen, eine Liste von Gründen für das eschatologische Kommen Elias (s. o. 6.3) und ein „Höllenlied" zu nennendes anonymes Konglomerat (s. o. 6.4) passen aufgrund ihrer Inhalte in die Nähe der ostsyrischen Schultradition. Dazu kommt neben Zitaten der Pšiṭṭā (s. o. 6.1 a) ein weiteres, das mit dem Testamentum Domini zusammengebracht werden kann. Als Vorlagen für seine planvolle inhaltliche Gesamtkonzeption scheint der Autor außer Mt 24 und 2Thess 2 (s. o. 6, Einleitung) folgende drei Texte Narsais besonders im Blick zu haben: Die Homilien „über das Kommen des Antichrists", „über die kommende Welt" und die unbenannte Homilie zum Donnerstag der Heiligen Woche (s. o. 7.3 d). Für die paränetische Struktur ist 2Thess 1,4–10 sehr gut vergleichbar (s. o. 6, Einleitung).

c) Besonnene Integration apokalyptischer Tradition

Mit dem Gattungsbegriff *gelyūnē* bezieht sich Šuḇḥālmāran auf ihm bekannte Apokalypsen unter „dem Namen von Aposteln" (s. o. 7.3 a). Insbesondere die Mutter des Antichrists und dessen dämonische Zeugung entnimmt er kursierenden Vorstellungen, die sich wenig später auch in Apokalypsen mit regional abgelegener Provenienz widerspiegeln. Nur die Eigenschaften der „Mutter des Antichrists" (nicht die Mutter selbst) entnimmt er anscheinend der Johannesapokalypse. Zudem zitiert er als *nḇiyūṯā* (Prophezeiung) einen weiteren Text, das oben gesondert behandelte „pseudoclementinische" Fragment. Dass dieser Text ebenfalls apokalyptischen Charakter trägt, konnte anhand einiger Motive gezeigt werden, welche über den Charakter von Šuḇḥālmārans eigenem Text hinausgehen (s. o. 6.2. c). Auch die Tatsache, dass das Fragment Clemens zugeschrieben wird, weist auf einen apokalyptischen Kontext hin, da Clemens dort auch sonst namentlich als Autor (in PsClem, s. o. 6.2. g) oder Überbringer (in TestDom und der späteren Fassung von ApkPetr, s. o. 7.3 a) endzeitlichen Wissens genannt wird.

Dass Šuḇḥālmāran Apokalyptik dieser Art aufgreift, ist nicht selbstverständlich angesichts des Ausschlusses von ApkJoh aus dem ostsyrischen, nicht aber dem westsyrischen Kanon (s. o. 7.3 a). Unser Autor hätte also solche Texte als „aus dem gegnerischen Lager" abtun können. Aber er erkennt offenbar ihre paränetische

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wirkung an: Die Frage, wie man die Zeit der Not aushalten kann, wird von ihnen mit der Befristung der Leidenszeit beantwortet. Ferner auch damit, dass das Böse, das die Zeitgenossen erleben, als Manifestation eines Satans und Antichrists gedeutet werden können, welche zwar schrecklich, aber letztlich der Vergeltung und dem Untergang geweiht sind. Hier stimmen apokalyptische Texte außerdem mit der sonstigen eschatologischen Tradition überein.

Diese Akzeptanz der Apokalyptik steht einem distanzierten Vorbehalt gegenüber. Unser Autor berücksichtigt die Texte als unter „dem Namen der Apostel", indem er die Frage, ob sie „vertrauenswürdig", d. h. authentisch sind, offen lässt. Er stellt die in den Apokalypsen angekündigten Charakterzüge des Antichrists und besonders seiner Mutter nicht als Inhalt von Offenbarung, sondern als Ergebnisse menschlicher Reflexion dar. Dennoch lässt er diese Reflexion gelten – und wendet auch selbst die seit Hippolyt bekannte Methode an, Charakterzüge des Antichrists logisch durch Negation aus der Christologie abzuleiten (s. o. 8.4 a). Es ist auffällig, dass Züge dieser Figur selbst wesentlich genauer gezeichnet werden als endzeitliche Szenarien mit kosmischen oder kriegerischen Katastrophen: Das heißt, dass es dem Autor mehr um das Wesen des Zeitlaufs geht als um seine Äußerlichkeiten. Das zeigt sich auch daran, dass diese Figur nicht endgültig an einer bestimmten Person oder einer bestimmten Jahreszahl festgemacht werden kann. Innerhalb der Figur des Antichrists mischen sich Beobachtungen des Zeitzeugen Šuḇḥālmāran an konkreten Personen mit anderen historisch unmöglichen Elementen rein mythischer (traditionsgeschichtlicher) Natur (s. o. 5.3 a). Obwohl der Antichrist selbst schon als Manifestation Satans zu denken ist, manifestiert sich wiederum auch der Antichrist in historischen Momenten, anstatt eindeutig personhaft aufzutreten[14]. Das aber bedeutet auch wieder eine Relativierung des apokalyptischen Weltbildes. Eine noch größere Relativierung liegt schlicht darin, dass Šuḇḥālmāran keine Apokalypse, sondern eine Gelegenheitshomilie schreibt (s. o. 7.4). Auch eine Naherwartung lässt sich aus seinem Text eher nicht ableiten (s. o. 5.4).

All das zeigt, dass er es zwar für angemessen hält, im Umlauf befindliche apokalyptische Tradition aufzugreifen; vielleicht wurde er dazu durch zeitgenössische Strömungen geradezu gedrängt. Jedenfalls geht er stärker darauf ein als vor ihm Narsai, von dem ebenfalls Homilien zum Thema erhalten sind (s. o. 7.3 d). Aber Šuḇḥālmāran verlässt dabei nicht seinen monastischen und schultheologischen Rahmen. Apokalyptik hat sich für ihn theologisch überprüfen zu lassen, und nicht umgekehrt als Norm von Theologie zu gelten.

14 Diese Beobachtung sollte als Interpretationsvariante eschatologischer und apokalyptischer Texte wohl stärker berücksichtigt werden als es üblich ist. Etliche Texte werden leicht etwa in dem Sinne ausgelegt, dass der Verfasser sich in der Endzeit sähe, weil er hier oder da den Antichrist entlarvt. Šuḇḥālmārans Text zeigt dagegen, dass man das Ende noch nicht unmittelbar in Sicht haben muss, wenn man den Antichrist am Werk sieht. Deutlicher machen das solche Texte, die von Antichristen nur im Plural sprechen bzw. von den Pseudomessiassen nach Mt 24, 5.11.24.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

d) Kirchliche Spiritualität statt mystischer Neuerung

Auch wenn die Spiritualität Šuḇḥālmārans nicht das vorrangige Thema dieser Arbeit ist, so sind doch einige Hinweise zu ihrer Einordnung möglich. Oben (s. o. 7.2 d) wurde nicht nur auf LANES ältere Beobachtung zurückgegriffen, dass Šuḇḥālmāran im Bereich der Spiritualität dem Stil nach einem Aphrahat oder Ephrem näher steht als den ostsyrischen Mystikern des 7. Jh.s; sondern er kann auch mit der mäßigenden Liebes-Frömmigkeit eines Johannes Chrysostomos verglichen werden, und bleibt der Theologie nach im Wesentlichen bei Theodor von Mopsuestia. Theodor setzt sich, anders als eine origenistische Frömmigkeit der Gottesschau, nur die Gemeinschaft mit Gott und die Erkenntnis Gottes als Ziel der menschlichen Existenz (s. o. 8.8 b). Ähnlich denn auch Šuḇḥālmāran, welcher *via negationis* in seinem Endzeitszenario ein Unheil zeichnet, das in der Trennung dieser Gemeinschaft besteht. Positiv zeichnet er in seinem Bild von der Braut eine Erkenntnis der Trinität, die schon *in* der Zeit durch den Sohn Gottes vermittelt wird. Wenn dagegen Bāḇai in Aufnahme und Korrektur von Evagrios versucht, das Ziel der unmittelbaren Gottesschau in gemäßigter Form in ostsyrische Theologie zu integrieren, ist von einem solchen Versuch bei Šuḇḥālmāran nichts zu finden. Zwar kennt dieser gerade in Buch 6 eine anthropologische Trichotomie von Leib, Seele und Geist, wonach das „Eigentliche" wie auch bei Evagrios oder Johannes von Apamea auf der Ebene des Geistes stattfindet, und zwar ereignishaft als „Frucht", nicht als „Übung". Aber ein Unterschied zu Evagrios kann wiederum darin gefunden werden, dass nicht eine Erkenntnis oder Schau Gottes oder gar eine *unio mystica* auf der Ebene des Geistes ausgesagt wird, sondern dass Friede und Liebe als Früchte dieses Geistes benannt werden. Dazu kommt Šuḇḥālmārans Aussage, dass Himmelreich oder Hölle „in unseren Taten" liegen (im Sinne von „sich in unseren Taten zeigen", s. o. 8.7. c), wiederum deutlicher Gegensatz zu einer Gottesschau. Vorsicht ist allerdings vonnöten: Wenn schon unklar bleiben muss, warum Šuḇḥālmāran das *Gebet* in keinem seiner überlieferten Bücher beschreibt oder definiert, sondern bestenfalls regelt (s. o. 4.4 e), dann ist es erst recht schwer, das Fehlen mystischer Tradition korrekt zu deuten.

Es muss schließlich der kirchliche und kirchenpolitische Kontext berücksichtigt werden. Es hat sich gezeigt, dass Buch 5 mit seinen Regelungen vor dem Hintergrund einer regionalen Regulierung des Mönchtums zu verstehen ist (s. o. 2 b und 4.4 e). Diese lässt unterschiedliche monastische Formen zu, weist aber ein individualistisches und unkontrolliertes Eremitentum in seine Schranken. Diese Erkenntnis macht es möglich, zu verstehen, warum Šuḇḥālmāran auch in Buch 1 die „Einmütigkeit" der Mönchs- bzw. Kirchengemeinschaft als „höchsten apostolischen Teil" des Mönchslebens preist (s. o. 3.4 a), oder warum die Wanderschaft völlig zurückgewiesen wird, welche doch einst ein ganz typisches Ausdrucksmittel gerade des syrischen Mönchseins darstellte (s. o. 5. Einleitung). Unter dieser Prämisse verschiebt sich das spirituelle Ideal. Es wird von gesamtkirchlichen Interessen überlagert oder jedenfalls in ein ekklesiologisches Modell integriert. Wenn aber letzteres der Fall ist, dann darf das Endzeitbuch, über all seine bereits festgestellten Intentionen hinaus, als Ansatz zu einer ekklesiologisch und

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sakramental ausgerichteten Spiritualität angesehen werden. Nämlich weil es die Symbolik von der Braut Christi als Gemeinschaft der Glaubenden mit eschatologischer Heilsperspektive deutet.

9.4 Eschatologische Gegenwartsdeutung: Wirkungsgeschichte?

Mit Hilfe des eschatologischen Diskurses Geschichte zu bewältigen, wie Šuḇḥālmāran es tut, ist in keiner Weise etwas Neues. Insbesondere die Apokalypsen tun dies seit je her (vgl. die Definitionen oben Kap. 7.3 a); ganz konkrete Ereignisse werden hier verschlüsselt und einem Ort im Weltverlauf zugewiesen. Dennoch darf unser Endzeitbuch sicher an den Anfang einer neuen Phase dieser Art von Geschichtsbewältigung gestellt werden. Denn eine eigene Endzeitdarstellung in Form einer solchen Gelegenheitshomilie (zur Definition s. o. 7.4) scheint es vor Šuḇḥālmāran schon lange nicht mehr gegeben zu haben. Elia und sein Kampf gegen den Antichrist hatten nicht in der aktuellen Zeitdeutung, sondern eventuell im Kirchenjahr und gewiss in der Asketik ihre Verortung (s. o. 7.3 d). Ansonsten wurde der Antichrist in der Bibelauslegung insbesondere zu 2Thess 2,3 (als der „Sohn des Verderbens", s. o. 7.3 b) behandelt. Das bedeutet, dass diese Traditionen dort in anderen Textgattungen aufgenommen wurden und dass von ihnen eher allgemein gesprochen wird statt konkret situationsbezogen. Gerade in Narsais Homilie über den Antichrist wird Eschatologie auf die Lebensgestaltung des Einzelnen bezogen und in seiner Homilie über die kommende Welt auch auf die Zukunftshoffnung des Einzelnen (wiederum s. o. 7.3 d).

Nun begann aber im 7. Jh. wieder ein breiter Strom von apokalyptisierender Literatur zu fließen, der einen ersten Niederschlag im syrischen Alexanderlied (Anfang 7. Jh.) fand und auch in der jüdischen Apokalyptik (vor und um 630), sodann eine Fortsetzung beispielsweise bei Ps-Sebeos (Mitte 7. Jh.), und einen Höhepunkt im in Ost und West einflussreichen Ps-Methodius (Ende 7. Jh.; parallel dazu und in schwierig zu klärendem Abhängigkeitsverhältnis Ps-Ephrem und diverse Danielapokalypsen)[15]. Hier wird überall Zeitgeschehen reflektiert und werden Haltungen propagiert. Hat es eine Bedeutung, dass Šuḇḥālmārans Text am Anfang desselben Jh.s verfasst wurde? Der Text ist keine Apokalypse und spiegelt wohl eher in seiner Auseinandersetzung mit dieser Textgattung deren verstärktes Vordringen in die Kirche des Ostens wider als umgekehrt auf sie Einfluss zu nehmen[16]. Er nimmt das Bewältigungsmuster späterer Texte vorweg, auch mit seiner Fokussierung auf Mt 24 und 2Thess 2, wird aber eher keine Vorlage dafür sein, zumal diese insgesamt dem miaphysitisch geprägten Raum zuzuordnen sind.

15 S. o. 7.3. zur apokalyptischen Gattung. Von den genannten Texten sind nur die jüdischen formal echte Apokalypsen sowie ApkDan, die anderen sind bestenfalls apokalyptisierend.

16 Dieses Vordringen apokalyptischer Tradition kann gut seinen Ausgangspunkt in den byzantinischen Naherwartungen angesichts der Perserkriege gehabt haben (s. o. 5.4), zusammen mit der jüdischen Apokalyptik angesichts der byzantinischen Verfolgungen (s. o. 7.3 a *10*), und gerade durch den byzantinisch-persischen Kontakt im Osten wirksam geworden sein.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Es gibt auch keine Werke, die das Endzeitbuch zitieren oder auch nur inhaltlich erwähnen. Und da, wo das Buch bis heute tradiert wird, geschieht das in zwei inhaltlich an der Spiritualität orientierten Handschriften, sich also gerade nicht für die konfessionelle Überwindung des Antichrists durch Elia interessieren. Höchstens von einer gewissen Teilhabe an der weiteren Entwicklung kann also gesprochen werden.

Gewisse Merkmale, die wir bei Šuḇḥālmāran feststellen konnten, sind dagegen weiterhin typisch ostsyrisch geblieben: So bei Īšōʿdāḏ von Merw das Kommen Elias oder sogar die Dreijahresfrist des Antichrists[17]. Und nur an einem konkreten Ort der heutigen ostsyrischen Liturgie ist Šuḇḥālmārans besondere Bewältigungsstrategie nachweislich prägend geblieben für seine Kirche des Ostens: Während Narsais Elia-Predigt und die gottesdienstliche Lektüre von 2Thess 2,3–11 im Laufe der Jahrhunderte außer Verwendung gekommen ist und auch das Elia-Fasten keine Rolle mehr spielt (s. o. 7.3 d), so weiß doch das chaldäische Proprienbuch bis heute, dass der wiederkehrende Elia per Disputation den Antichrist überwinden wird:

> „Denn vor dem Erscheinen des Herrn kommt Elia voraus. Und er macht einen Disput mit dem Sohn des Verderbens. Und er entblößt dessen Täuschung. Und hiermit erscheint das Heilige Kreuz. Und so ist es recht, dass die Mysterien ganz erfüllt werden."[18]

17 GIBSON, Commentaries I, S. 93 (engl.)/Bd. II, S. *znq* (syr.).

18 BEDJAN, Breviarium III, S. *wnr–znr*; genauso MATEOS, Lelya-Sapra II, S. 274 (zit. bei POIROT, Élie, S. 540f). Beachte, dass es sich hier um die Einleitung handelt; in den eigentlichen liturgischen Texten ist Elia nur Vorbild im Fasten, während der Antichrist überall von Christus selbst vernichtet wird; vgl. etwa BEDJAN, a. a. O., S. *ḥnr–ṭnr*: „Ich erforschte das Ende der Zeiten, und Verwunderung und großer Schrecken ergriffen mich, wie der Sohn des Verderbens kommt und das Menschengeschlecht irreleitet. Den Geistern gebiete er, unter den Völkern zu verkünden: Seht, der Messias kommt; kommt herbei, werft euch nieder, und betet ihn an! Und dieser betritt das Haus der Gnade und lässt sich nieder, und beginnt, den Altar und das Kreuz zu schmähen. Dabei sagt er von sich selbst: Ich bin die Erfüllung der Mysterien und der Abbilder und der Gleichnisse. Und dann erscheint unser Erlöser. Und er vernichtet ihn mit dem Atem seines Mundes. Und er wird nie wieder gesehen."

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Übersetzung

Das Endzeitbuch des Šuḇḥalmaran von Kirkuk

Hinweis zur Übersetzung:

Fußnoten ohne weitere Kennzeichnung geben übersetzungsrelevante Hinweise und abweichende Übersetzung durch LANE. Fußnoten zu gepunktetem Text bieten textkritische Hinweise, wobei nur die als bedeutsam eingeschätzten von rund 550 Varianten angegeben werden[1]. Fußnoten zu *kursivem Text* bieten Referenzen auf biblische Zitate und Anspielungen.

Zur Seitenzählung: Hochgestellte Zahlen in Schrägstrichen /…/ bezeichnen die Foliozählung der Handschrift BM Or 6714; solche in eckigen Klammern […] die Seitenzahlen der Textedition von LANE.

1 Zur vollständigen Textkritik s. BINDER, Your Death.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

I

/60v/ [167] Von demselben [Šuḇḥālmāran][2]:

Über die erste Offenbarwerdung des Herrn, kundgetan durch den Boten des Bräutigams. Und über die Gemeinde derer, die an ihn glauben, und „Braut“ ([3]) und „Kirche“ genannt wurden. Und über die Übungen, durch welche die Gläubigen würdig sind, diese Dinge zu erlangen durch die Güte dessen, der sie schenkt[4].

1. Das Fasten und die Enthaltsamkeit sind Übungen, die den Körper betreffen. Aber die Entäußerung und die Demut sind die hauptsächlichen Übungen der Seele. Die Liebe und der Friede sind die ersten *Früchte des Geistes*[5]. Das Beharren in diesen Dingen, wenn es[6] zunehmende Vollkommenheit erreicht, ergibt wache Bereitschaft und vortreffliche Behändigkeit, dem *Bräutigam entgegen zu laufen*[7], und seinem Haus, mit der ausgewählten Schar aus dem Hause der Braut. Diese ist die Gemeinde der Apostel, die Abteilung der Tugendhaften, ja, sie ist die Kirche, die Braut, und die Königstochter. Diese wurde zuerst von den Gerechten erkannt, von den Propheten angezeigt[8]. Sie *wurde verlobt*[9] und es wurde ihr verkündet, sie solle sich für ihren Verlobten bereiten[10], durch den neuen Ruf des verehrten Brautführers, des ehrwürdigen Boten, des lieben Freunds des Bräutigams[11]: Johannes des großen Herolds[12]. Sie aber begann ihre weißen Kleider zusammenzuholen für das Treffen mit dem Brautführer. So erwartete sie[13] begierig die Ankunft ihres Verlobten.

2. Aber der Meister kam in einem demütigen Kleid, angemessen dem Haus der Braut, um seine Verlobte in Niedrigkeit und Sanftmut zu treffen, damit sie nicht beunruhigt würde durch seine mächtige Stimme und sein glänzendes Erscheinen, und [nicht] eines Mittlers bedurfte zwischen ihm und ihr. Und der Brautführer sah sie und rief ihr zu: Das ist dein Herr[14]. Aber wegen seines erniedrigten[15] Anblicks

2 BL Or. 6714; ein echter Titel fehlt beiden Ms; M20N hat „Nun einige Kapitel des Šuḇḥālmāran, Bischof und Metropolit von Karḵā ḏ-Bēṯ Slōḵ. Hier das erste“.
3 M20N ergänzt (falsch?) „und Bräutigam“.
4 Der letzte Satz der Überschrift („Und über die Übungen...“) fehlt in M20N.
5 Gal 5,22f „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“.
6 LANE: *you*.
7 Vgl. Mt 25,1.
8 LANE: *pre-figured.*
9 Vgl. 2Kor 11,2.
10 LANE: *proclaimed... ready*.
11 Vgl. Joh 3,29.
12 Dieser Satzteil „des lieben Freunds des Bräutigams: Johannes des großen Herolds“ fehlt in M20N.
13 LANE: *he ... his*.
14 Vgl. Joh 1,36: „Siehe, das ist Gottes Lamm“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

zweifelte sie an ihm, machte ihn zum Narren und hielt nichts von ihm. Sie sah nämlich, dass der Bote prächtiger aussah als der König, der Brautführer würdevoller als der Bräutigam. Darauf näherte sich der Herr in Gestalt eines Bettlers, als ob er von [168] seinem Diener wie ein Habenichts versorgt werden [müsste]. Der aber, sich niederwerfend, rief als der Prediger das aus[16], wozu er gesandt war[17]: *Ich bin es, der es nötig hat von dir getauft zu werden – und du kommst zu mir?*[18] und das Übrige, das er außerdem der Ordnung und der Umstände halber sagte. Was aber gab der Herr ihr freundlich zurück? Lass es jetzt zu. Denn dies ist die Zeit der Erniedrigung. Es ist angemessen, dass ich sie recht erfülle und Gerechtigkeit übe.

3. Darauf ließ jener es zu nach seinem Befehl, entsprechend dem, was unser Herr gesagt hatte: /61r/ Wenn in meiner *Niedrigkeit*[19] meine Braut mir nicht anhängt und mich nicht liebt[20], dann will ich sie in meiner Erhöhung *auch nicht*[21]. Dies ist das Prinzip meiner Liebe: Dass ich den Meinen in meiner Niedrigkeit sichtbar werde[22]; und dass ich bei meinem Erscheinen allen in dieser menschlichen Gestalt sichtbar werde. Und mit diesem Ausspruch[23] habe ich euch meinen Willen wissen lassen, entsprechend der Schwachheit eurer Natur. Wenn ich in meiner Herrlichkeit zu sehen wäre, wer könnte meinem herrlichen Licht standhalten? Und wer die Milde meiner Liebe begreifen? Wenn das Gewand eines irdischen Königs doch nichts ist, und geringer als euer Wesen[24], und von euch gemacht ist, und euch [doch] in Furcht versetzt, wie viel mehr dann der Glanz der Gottheit? Denn das Fleisch kann nicht in diesem flüchtigen[25] Leben ihn sehen und überleben. Wenn vom Licht der Sonne eure Pupillen verbrannt werden, und ihr euch entzündet, wenn ihr zu nahe ans Feuer kommt, und euer Blick die Natur der geistlichen Wesen nicht erfasst, wie wärt ihr jetzt in der Lage, den zu sehen, der diese übertrifft? Und mit nur einem Bruchteil seiner Macht hat er sie erleuchtet und verherrlicht. Und dies ist bislang erst der Anfang meiner Niedrigkeit.

4. Und er senkte sein Haupt vor seinem Diener und stieg hinunter in die Wasser der Versöhnung, in dem seine Braut rein und sauber gemacht wurde. Und davon[26] empfing sie freudvolle Versöhnung und den Kelch der Vorbereitung. Und er legte auf sie als Brautgabe die Güte des Heiligen Geistes. Der Vater aber, um der Schwachheit der Braut willen, und um die Worte des Brautführers zu bekräftigen, ließ seine Stimme aus der Höhe hören: *Dies ist mein geliebter Sohn, an ihm habe ich*

---

15 *mnḥṭṭā* BM Or 6714; M20N (falsch?) *mnīḥtā* „angenehm".
16 *kaḏ āmōrā* in MB Or 714. Besser *kaḏ āmar ʰwā* wie M20N „indem er sagte"?
17 LANE: *began to say*.
18 Mt 3,14.
19 Vgl. Apg 8,33, Jes 53,8.
20 LANE: *and my lover.*
21 Vgl. Lk 12,8: „den wird der auch der Menschensohn bekennen".
22 LANE: *by humility it is seen to be mine.*
23 LANE: *voice.*
24 Vgl. Mt 6,25.29.
25 wörtlich „von Wind"
26 *men enēʸn* f.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wohlgefallen.[27] Mit der Stimme des Vaters erschien wiederum der Heilige Geist in Gestalt einer Taube, ließ sich auf seinem Haupt nieder und blieb auf ihm. Und die vom Haus des Bräutigams sahen es und freuten sich, und die vom Haus der Braut hörten es und jubelten, denn in der Kenntnis des Bräutigams waren beide Seiten gleich, wie der göttliche[28] Paulus sagt: *Durch die Gemeinde wird die Weisheit Gottes in ihrer ganzen* [169] *Vielfalt*[29] *kund getan den Mächten und Gewalten im Himmel*[30]. Weisheit, das ist die Erkenntnis der Gottheit. Vielfalt, [das ist] die Erkenntnis ihrer Hypostasen. *Denn niemand erkennt den Sohn außer der Vater. Und auch den Vater erkennt niemand außer der Sohn, und der, dem der Sohn es offenbaren will*[31]. Diese Dinge geschahen am Jordan zum Zeugnis[32] für die Braut und als Erfüllung [der Worte[33] des] Boten. Unser Herr aber stieg alsbald aus dem Wasser. Behände eilte er zum Hasser göttlicher Keuschheit, zu dem, der von Anfang an verderbt war und die guten Sitten[34] der göttlichen Tugenden hasste. /61v/ Und er blieb bei ihm, solange es ihm beliebte.

5. Und am letzten dieser Tage[35] zeigte er aus eigenem Willen Anzeichen der Schwachheit in seinem Gesicht – dies war nämlich der Hunger – um dem Unverschämten die Gelegenheit zu geben, den Kampf aufzunehmen. Und er kämpfte mit diesem, unterwarf ihn durch seine Kraft und überwand ihn durch seine Weisheit[36]. Und all seine Schliche zerstörte er und warf sie über den Haufen, und belegte ihn mit Furcht, damit er nicht mit List, wie er gewohnt war, der Herrin wie der Magd Gewalt antat[37]. Darauf wandte er sich zur Braut. Und sie begann von nun an, ihm mehr und mehr anzuhängen, bis sie ihn wahrhaftig liebte. Und ihre Seele ging aus zu ihm. Er aber vollbrachte vor ihr und an ihr Wunder und große Taten, damit sie seiner Liebe versichert und in seiner Wahrheit gefestigt würde; und damit sie die starke Macht seiner Natur wahrnehmen konnte, die schon seit Ewigkeit war; denn bislang hatte sie sie nicht wirklich erkannt. Und er schloss mit ihr unauflösliche Bünde und untrügliche Versprechen. Und er warnte sie, ihre äußerliche und innerliche Keuschheit zu bewahren, und sich vor dem Feind ihrer Tugend zu hüten, dass er sie nicht behindere durch die Söhne seines Hauses und ihre Zierde beflecke. Und er wählte [einige] der Seinen und betraute sie mit ihren Mysterien. Und er befahl ihnen und sagte: Die gute Nachricht [kommt] zu euch, meine Geliebten! *Geht* nun, verkündet unter *allen Völkern* meine *Gebote*![38] Und bereitet mir

27 Mt 3,17.
28 „Göttlich“ fehlt in M20N.
29 *malīyaṯ pūršānā.*
30 Eph 3,10.
31 Mt 11,27.
32 M20N „zur Unterstützung” statt „zum Zeugnis”.
33 Lane: *completion of the task of...*
34 Lane: *weapons.* eigentlich „Arten“.
35 Lane: *after some days.*
36 Vgl. Mt. 4,1–11.
37 Lane: *kill.*
38 Vgl. Mt. 28, 19–20.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

die Gäste für mein *Hochzeitsmahl* vor![39] Seht zu, dass ihr niemanden gering achtet. Und wer euch aufnimmt, und wer sich dazu bekennt, mich zu lieben, die sollst du durch das Taufkleid aussondern und durch das Lebenszeichen des Kreuzes. Und lehre sie *halten alles, was ich euch befohlen habe*.[40] Und ich werde nun *zu meinem Vater gehen*, der *mich gesandt hat*.[41] Und dann werde ich kommen und euch zu mir führen, und jeden, der sich für das Mahl bereitet hat.
[170] Selig sind, die würdig befunden werden für deine Brautkammer, Jesus, du Bräutigam in der Höhe[42], dessen Hochzeitsfest nicht zu Ende geht[43]. Und das Glück seines Segens hört nie auf. Ehre sei Dir.

II
Hinweise in den Worten unseres Herrn, und des Paulus, und ihre Deutung auf die letzten Zeiten. Und über den Menschen der Sünde, den Sohn des Verderbens.

1. Es näherten sich nun die Jünger dem Herrn an einem jener Tage und sagten zu ihm: Herr, *wann* kommt dein Reich, nach dem wir uns sehnen, und *was ist das Zeichen deines Kommens, und des Endes des Welt*?[44] Er aber sagte: „Wenn sich die Zeit meines Kommens genähert hat, *wird es Kriege*[45] *und Seuchen*[46] geben, und *Erdbeben*[47] an vielen Orten. *Und es wird sich ein Volk über das andere erheben, und ein Königreich über das andere*[48]. Und jedes Volk wird in sich selbst *gespalten*[49] sein, was zur Zerstörung [führt] /62r/ und nicht zum Sieg. Und es wird großer *Aufruhr*[50] in der ganzen Welt entstehen, und *Not*[51], die jeden Menschen bedrängt und verängstigt. Und dann *werden falsche Messiasse erscheinen und Propheten* der Lüge, *und sie werden Zeichen* am Himmel *vollbringen und Wunder*[52] auf der Erde, und Furcht und Zittern über jede Seele bringen. *Und sie werden, wenn möglich, auch die Erwählten in die Irre führen. Und weil das Unrecht so groß wird, wird die Liebe vieler erkalten*[53]. Dann werden Empörung und Beleidigung über jeden Menschen herrschen. *Man wird einander hassen und verraten*[54]. Seht zu, dass ihr nicht verstört werdet und ihnen nicht

39 Vgl. Mt 22,3.
40 Mt. 28,20.
41 Vgl. Joh. 14,28; 16,5 uvm.
42 M20N: „in Wahrheit“ statt „in der Höhe“
43 Vgl. Lk 14,15; Apk 19,9.
44 Mt 24,3.
45 Mt 24,6.
46 Lk 21,11a.
47 Vgl. Mt 24,7b.
48 Mt 24,7.
49 Vgl. Mt 12,25: „jedes Reich, das mit sich selbst uneins ist“.
50 Vgl. Lk 21,9.
51 Mt 24,9.21.
52 Mt 24,24. Hier auch das Folgende.
53 Mt 24,12.
54 Mt 24,10a.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

hinterher irrt[55], wenn sie euch sagen werden: *Schau, hier ist der Messias, und schau, dort ist er – glaubt es nicht*[56]! *Wie der Blitz vom Osten aufleuchtet und bis zum Westen sichtbar wird*, und alles unter dem Himmel zum Leuchten bringt, *so wird* mein *Kommen* aus dem Himmel am Ende *sein*[57]: herrlich und strahlend und schnell. Und kein Mensch wird es nötig haben [171] zu sagen, wo der Messias ist, denn durch meine Herrlichkeit und den Glanz meiner Engel werde ich offenbar, um euch zu leiten.

2. Und auch der Selige Paulus gab Hinweise auf das Ende und das Kommen dessen, der sich seines Herzens entledigt hat[58]: *Das Geheimnis des Unrechts hat bereits begonnen zu wirken. Und erst wenn das, was jetzt* die Macht hat, *aus unserer Mitte entfernt sein wird*[59] – das sind Vorsorge, Führung, Zügelung durch das göttliche Erbarmen, welches bis zum *festgesetzten*[60] Ende bleibt, das unser Herr *allein weiß*[61] – erst dann wird die Freigabe erfolgen, und *der Gesetzlose offenbar werden*[62]: *der Mensch der Sünde, der Sohn des Verderbens*[63]. In ihm wohnt und erscheint der, der *von Anbeginn der Mörder*[64] war. Er wird von einer jungen Frau geboren, die immer hurt[65], und ist ein Spross der Juden. Von diesen steigt er auf[66], die zu einem ewigen Fluch vorbehalten sind, und die rings um Jerusalem zerstreut sind und im Land Palästina. Und mit seiner Empfängnis dringt der Dämon[67] in seine Mutter ein, und sie redet und prophezeit großartige Dinge, welche gleichsam durch ihn, den Überlegenen, geschehen werden[68]. Und bis er groß geworden ist, seinen gottlosen Willen auszuüben, vollbringt sie alle Gräuel durch sein Wirken in ihr, zum Zeichen für ihn.

3. Wie seine Empfängnis in Hurerei[65] und seine Geburt und sein Aufwachsen in Zauberei und allen Listen der bösen Geister geschieht, und er, wie überliefert wird, auch Gräber fleddert, [ver]führt der Dämon sie, /62v/ seine Mutter[69], zu allerhand furchtbaren und bösen und schmutzigen Dingen. Und man sagt, dass sie in ihrer Hitzigkeit auch Säuglinge und Kinder frisst. Und manchmal wird man sie weise unter den Frauen finden, und manchmal erscheint sie als eine Burg von Dämonen. Solche Gräulichkeiten haben die Menschen über die Mutter des verdorbenen

55 Vgl. Lk 21,8b.
56 Mt 24,23.
57 Mt 24,27.
58 LANE: *... and his coming, when he bared his heart.*
59 2Thess 2,7.
60 2Thess 2,6.
61 Vgl. Mt 24,36.
62 2Thess 2,8a.
63 2Thess 2,3a; Vgl. Joh 17,12: Sohn des Verderbens.
64 Vgl. Joh 8,44b: bezogen auf „Satan, euer Vater".
65 M20N hat stattdessen „die Ehe bricht" bzw. „Ehebruch".
66 BM Or 6714 *ʿtd*; emend. BROCK, Lane, *ʿtr*; bestätigt durch M20N *dnḥ*.
67 LANE: *a demon.*
68 Der Teilsatz „welche gleichsam durch ihn, den Überlegenen, geschehen werden" fehlt in M20N.
69 LANE: *the devil smears even graves as an entry for his mother to do evil things.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Knechts[70] vermutet, da sie in ihnen zeigt, dass in ihr nicht ein guter Schimmer für ihren Vater ist, und auch nicht in ihrem verdorbenen Kind[71]. Über diese Dinge und schlimmere als diese ist in den Berichten der Alten gesprochen worden, besonders in jenen, die Offenbarungen[72] genannt werden und unter dem ehrwürdigen Namen der Apostel niedergeschrieben wurden – wenn sie denn vertrauenswürdig sind. Ich sage jedenfalls, dass man genauso, wie man nicht verstehen und bereden kann, was die ungeheueren Wohltaten unseres Herrn betrifft, dass man dies auch nicht bei den übermäßigen neuen Bosheiten kann, die er um sich schleudert, wenn er uns offenbar wird.
Wenn du dich offenbarst, Herr, habe Erbarmen mit uns. Ehre sei Dir. [172]

III
Über die Art, wie der Verdorbene offenbar wird und wie er sich betätigt, und was er tut und lehrt. Und über die Mysterien und die Lehren aller Religionen. Und über die Mysterien der Kirche.

1. Hochmut ist es, der ihn von Anfang an aus der Höhe seiner Macht *herabstieß*[73]. Und in eben diesem Hochmut blieb er und vergrößerte diesen zu Bosheit. Darin wird er am Ende[74] *offenbar*[75], soweit es zugelassen wird[76]. Und *er wird sich über alles erheben, was Gott und Gottesdienst genannt wird*, er, *der im Tempel Gottes wie Gott sitzen wird*[77]. Und er wird über sich selbst die Nachricht seiner Göttlichkeit und seiner Herrschaft verbreiten. Und für eine kurze Zeit wird ihm die Macht gelassen über alles, was hinter ihm herirrt, nachdem ihm zuerst die Macht über die Kreuziger gelassen ist. Und aus allen Völkern werden sie alle zu ihm hingezogen. Und dann sendet er seine Diener in alle Regionen der Welt aus durch die Wirkung[78] der bösen Geister, und sie predigen und treiben alle zu ihm hin. Er aber betätigt sich im verheißenen Land, und erzeugt den Anschein harmonischen Friedens bei allen verirrten Völkern, und alle Könige der Erde werden vor ihn hingetrieben. Und er löst alle Mysterien aller Religionen auf, indem er sie gleichmacht[79] und, gleichsam vom Schisma weg zueinander hin, zusammenwirft[80]. Und er bringt sie dahin, einmütig ihn anzubeten, indem er sagt: Um mich haben sich alle Namen aller Götter gedreht. Ich bin es, der in allen Völkern mit je einem Namen angerufen[81]

70 LANE: *worshipper.*
71 LANE: *from her father or through her son.*
72 *gelyūnē.*
73 Vgl. Apk 12,9; Lk 10,18: vom Satan; Jes 14,12: vom König von Babel.
74 *b-šwlmʾ* BM Or 6714. M20N (falsch?) *b-šwʿlyʾ* „in (seinem) Hochmut".
75 2Thess 2,8.
76 LANE: *he is given permission.*
77 2Thess 2,4. Dies nach Dan 11,36.
78 *mʿbḏānūṯā.* In M20N stattdessen *markḇāṯā* „Wagen".
79 LANE: *makes them agree.*
80 LANE: *makes them participate.*
81 LANE: *known by one name.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

wurde, und weil ich verborgen war, hat man mich mit einer Vielzahl von Namen benannt. Jetzt aber, da ich offenbart bin, kommt zu mir. Bleibt weg von all eueren Mysterien. Nur die wahren Mysterien unserer Erlösung kann er nicht völlig zunichte machen. Vom bewohnten Land entfernt er sie[82], von der Wüste und dem *Gebirge*[83] /63r/ kann er es nicht, denn es ist ihm nicht erlaubt.
2. Auch erhebt er keine Realsteuern, Tribute und Kopfsteuern. Und kurzerhand befiehlt er jedem Menschen all die körperlichen Vergnügungen und Laster, wie ihm selbst beliebt. Und alle bösen Dinge und Gräuel, die durch unseren Herrn und seine Herolde *abgestorben*[84] waren, werden durch ihn und seine Diener wieder belebt und herrschen dann bei Geistern und Menschen vor. Und zu allen sagt er machtvoll: Vergnügt euch also jetzt an all diesen Dingen, und seid zufrieden. Und er verspricht ihnen große Dinge, über die er gar keine Macht hat: „In den Himmel hebe ich euch, wenn ihr all das auf Erden genossen habt". [173] Und er spiegelt ihnen vor, dass er sogar die Auferstehung aller am Ende [der Zeiten] vollbringen werde. Und er lässt sie Einbildungen sehen, damit sie überzeugt sind, indem er die Toten bei ihrem Namen rufen wird, und Geister aufsteigen lässt, die aussehen wie sie. Diese geben Antwort und sagen das über ihn, was er aus der Ferne bestimmt[85]. Und dann zwinkert er ihnen zu: Kommt, ruht mit euren Freunden aus[86] bis zum Schluss. Jene Geister aber kehren auf sein Wort hin wieder zu Ihresgleichen zurück. Sowohl die Anbetung [als] Gottheit als auch die königliche Ehre reißt er an sich.
Bei dir ist unsere Zuflucht, du unser Erlöser. Lass mich seine Zeit überstehen. Ehre sei dir.

IV
Über seine Grausamkeit und seine Härte zu allen Menschen. Und darüber, was er die Treuen ertragen lässt. Und die Überlieferung über ihn, und das Aussehen, in welches der Böse seinen Betrug hüllt.

1. Ehre der Langmut deiner Güte, Gott der Wahrheit, unser milder Schöpfer! Denn du lässt auch die Bösen ihrer bösen Begierde folgen, wie es ihnen genehm ist, wie du auch durch den Tod deines Geliebten[87] beide Seiten zufrieden gemacht hast: Die Bösen sind durch seine Ermordung beruhigt von ihrer Raserei und wilden Eifersucht gegen dich. Und die Guten sind durch seinen[88] Tod zum Leben und durch seine[88] Auferstehung zur Vollendung gelangt. Und wie das, was zuerst durch

82 LANE: *it withdraws.*
83 Vgl. Mt 24,16.
84 Vgl. Röm 6,4–6; 1Petr 2,24; Kol 2,20: bezogen auf die Christen (für die Sünde, für die Elemente).
85 Vgl. Apk 13,15: das Standbild des Tieres spricht, wie dieses bestimmt.
86 Vgl. 1Thess 5,3.
87 Statt „durch den Tod deines Geliebten" hat M20N „durch deinen Tod".
88 Statt „seinen/seine" hat M20N „deinen/deine".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Dich und Deine Herolde gewirkt wurde, ein Gewinn ist für[89] die Irreführung dieses Schwätzers, so auch das, was ganz zuletzt ist. Wenn auch einige wenige in diesem Irrtum sterben, so wird doch der größere Teil dadurch verherrlicht und durch deine Wahrheit vollendet. Ehre sei Deiner Vorhersehung, die voll Gnade ist!
Soweit der Böse sich jetzt durchsetzt, wie er will, vollendet er auch seinen ganzen Irrtum durch die verlorenen Söhne seiner Karawane, wenn alle um ihn geschart sind, die ihm aus Furcht und aus Schuld[90] und aus Unwissen gehorcht haben. Und wie der König und der Herr und der allmächtige Gott wird er von ihnen angebetet und verehrt. Und sobald er die Nachricht[91] von der Herrschaft über den ganzen Erdkreis von seinen Herolden erhalten hat, beginnt er, Zerstörungen und Morde /63v/ für die Menschen zu planen.
2. Die aber, die ihm offen widerstehen und *aufrecht* in der Wahrheit *bleiben*[92], gehören zu den Kindern der Kirche, weil nur diese sich mit seiner Betrügerei auskennen. [174] Und auch von diesen wiederum sind es wenige, die das genügend tun; dies sind die Erwählten und Besten, die Herausragenden aus den Reihen der Kirche. Besonders aber in der Wüste und im Ödland finden sich die, die durchhalten. Denn wer auch immer an der Wahrheit festhält und darüber nachdenkt, unser Herr ist über ihm. In der bewohnten Welt kann man nicht bewahrt werden in der Zeit des Verdorbenen, wegen des Ausmaßes seiner Bosheit und des Gräuels, den er tut und lehrt. Von der Zeit an wechselt jeder, der die Gelegenheit hat sich zu retten, in die Wüste. Denn was für Nöte es sind, mit welchen er seine Bosheit und Grausamkeit vollendet an den Kindern der Wahrheit – wer kann das wissen? Jedoch sind es wenige, die in jener Zeit am Leben bleiben, denn in den Kriegen und Epidemien, *Hungersnöten und Erdbeben*[93] wird die Mehrheit angesichts der Bosheit hinweggerafft werden[94].
3. Und er bemüht sich, die in den bewohnten Gegenden völlig aus dem Leben auszulöschen, wegen des Gedenkens an den Herrn, das bei ihnen vorhanden ist. Und die Dämonen und ihre Knechte quälen sie mit großen Anfechtungen. Und jeden Tag gelangen sie an die Tür des Todes und bitten um den Tod, aber vergeblich. Und sie sehen ihn als einen Schatz an. Einige von ihnen vernichtet er durch harte und öffentliche Hinrichtungen offen, mit sündigen Schlichen auf verschiedene Weise. Und andere von ihnen werden nachts durch die Machenschaften der Geister gekrönt mit dem Martyrium für die Wahrheit. Die Eremiten und die Bewohner von Wüste und Felsen beuteln sie mit Terror, Schrecken und Aufruhr. Und auch durch Leidenschaften[95] haben sie die Macht zu quälen[96]. Und in

89 LANE: *through.*
90 LANE: *love.*
91 LANE: *good news.*
92 Vgl. Mt 24,13: Rettung der Standhaften.
93 Vgl. Mt. 24,7.
94 LANE: *gathered in by wars... which are heaped up in the presence of wickedness.*
95 In M20N stattdessen „durch Menschen".
96 LANE: *to make them err.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

jener aufgewühlten Zeit geht denen zur Rechten[97] nichts ab an den Schlägen und dem Unglück derer, die zur Linken sind[98].

V

Über die Dinge, die in jener Zeit durch den Tyrannen und die Kinder seines Feuers geschehen werden an allen Menschen, und besonders an denen, die auserwählt sind, die Wahrheit unseres Herrn zu verkünden,[99]

1. sagt der Selige Clemens in der Prophezeiung in seiner Konfutation gegen die Ebioniten dies:

Wehe vor den Knechten des Tyrannen[100]!
    Er hasst alles [175] aufrechte Leben.
Wenn er auch selbst ein Flüchtling ist,
    ein Vertriebener und vom Herrn *geschlagener*[101],
kann er [doch] diese Dinge gegen den Treuen tun
    durch seine Schliche und Fertigkeiten,
    und durch üble Hinterhalte,
    die seine Täuschung vervollständigen[102];
er bemüht sich zu vernichten,
    /64r/ was nie vergeht[103],
    und den *Leben spendenden Namen*[104] auszulöschen,
    der unauslöschlich ist,
auch durch Erfindung von Qualen und Plagen,
    die er unter den Kindern der Finsternis hervorquellen lässt[105],
    und durch Illusionen und Phantasien,
    die er seine Priester lehrt, um seine Bosheit zu vollenden.
Sie sind der Wahrheit unterlegen durch uns,
    aber genieren sich nicht;
    sie sind besiegt,
    aber schämen sich nicht seiner Dreistigkeit und seines Massakers,
dessen, der bei ihnen fleißig
    ihr Verderben betreibt
    und der durch all dies zu siegen
    versucht.
Wer kann seiner kommenden Gewaltsamkeit widerstehen
    und der Bosheit des Tyrannen,

97 Vgl. Mt. 25,31–46.
98 LANE: *there is nothing by way of turbulence that is far ... at that time ... brought about by the blows....*
99 Dies ist im Manuskript keine rubrizierte Überschrift.
100 M20N hat hier „Mörder“ nach Joh 8,44.
101 Vgl. Hos 6,1; Ez 7,9: der Herr schlägt; Apg 12,37: der Engel schlägt.
102 LANE: *prepared for his deception.*
103 LANE: *who does not take care.*
104 Vgl. Joh 20,31; Joel 3,5; Apg 4,12.
105 LANE: *that he utters in the home of....*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

wenn ihm erlaubt wird, auf der Höhe der Macht zu sein
und all seine Schlechtigkeit zu demonstrieren, ohne zurückgewiesen zu werden?
2. Die Erde erbebt täglich unter ihm,
die Gestirne verfinstern sich täglich.
Und der Himmel hält den Regen zurück
und die Wolken senden keinen Tau herab.
Und alle Wesen der Schöpfung[106] sind beunruhigt
und betrübt.
Und die *Heiligen des Höchsten*[107] sind in Not
und sturmgebeutelt,
und die oberste Ordnung der Geistwesen erbittert über seine Bosheit,
und Trauer herrscht über alle Tugendhaften.
Und sie heben den Finger und fragen nach dem Ende[108],
und da ist Furcht, Schrecken und Zittern vor ihm.
| Ihm, durch dessen Kraft die Seelen der Menschen sich verwandeln. |
Wenn jetzt [noch] seine böse Betrügerei einem Mann im Gefängnis,
einem unter Menschen ausgestreuten Gerücht gleich ist,
und so [schon] die Kinder der Finsternis sich neue Anfechtungen für die Treuen ausdenken,
dann wie viel mehr, wenn er sein Haupt ins Offene reckt
| Und wenn er sich gottgleich zeigt und alles gebietet. |
Trickreich ist er, der Alte, von den ersten Zeiten [bis] zur letzten.
3. Die Letzten, | sagt [Clemens][109], | werden wie die Erstgeborenen verehrt,
die Apostel, unsere Väter,
und die ersten Zeugen
wie Mannschafts- und Heeresführer.
| Und zwar errangen diese ihre Kronen nicht in allen Anfechtungen, weil sie durch die Gefährten [176] des Verdammten gekrönt wurden und nicht durch ihn. |
Geschmückt mit Blüten aller Art sind die durch Anfechtungen Vollendeten,
die von allen Qualen Erfüllten, [sie,]
die Ehrenkronen unserer letzten Brüder | in seiner Zeit |[110],
die am Ende zum Zeugnis übrig bleiben.
Denn er, der Aufständische, schlägt sie persönlich mit jedweden Plagen, entsprechend seiner unersättlichen bösen Begierde, bis sie entweder durch ihn vollendet sind, oder zum Zeugnis seiner Grausamkeit aufbewahrt werden bis zur Offenbarung unseres Herrn. Und alle, an denen er gemerkt hat, dass sie ihm aus Furcht

106 Lane: *natural elements.*
107 Vgl. Dan 7,25.
108 Lane: *they threaten and torture the whole body.*
109 *āmar*; M20N hat *ʾmarʷ* „sagt man", versteht also das folgende nicht mehr als Zitat.
110 Wohl Glosse wegen des Verweises auf den Tyrannen, der im Kontext eigentlich fehlt.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

und nicht aus Liebe anhängen, zerschlägt er mit der einen oder anderen Ausrede durch tägliches Töten[111].
Es bleiben aber bei ihm die völlig Irrenden
und ganz und gar Bösartigen,
und die sich ihm aus Furcht
und /64v/ Unkenntnis unterwerfen.
4. Die Menschen aber werden in dem Maße weniger,
als die Mehrheit sich zu ihm versammelt.
Und da ist keiner, der nicht die Bitterkeit seiner Täuschung schmeckt,
durch Gewalt oder durch Gehorsam gegenüber seiner Bosheit.
Und in der kurzen Zeit von drei Jahren wird er seine ganze unreine Begierde ausgeführt haben.
Und so wie er sind die von ihm in alle Regionen ausgesandten, obwohl er bemüht ist, die Seinen den [Anhängern] unseres Herrn gleichen zu lassen, in jeder Hinsicht außer der Wahrheit, und zwar ungehindert. Und meiner Meinung nach bleibt kein Übel, das mit seinem Wesen[112] übereinstimmt[113], das er nicht in der Zeit der Nachlässigkeit ausübt. Hart und schlimm werden seine Tage für die Treuen sein. Aber sie werden kurz sein, wie unser Herr sagt: *Um der Auserwählten willen werden sie abgekürzt. Wenn nicht der Herr diese Tage verkürzte, würde kein Fleisch* überleben.[114]
Selig, wer sein Kommen nicht erlebt hat[115]. Seliger aber ist der, der seine schlimmen [Taten] durchsteht und in seinem Ringen vollendet wird. Erlöse mich, damit ich Dir *nicht verloren*[116] gehe, unser milder Herr, Ehre sei Dir.

VI
Was von Anbeginn die Erwartung und die Sehnsucht des Verdorbenen ist, und der Grund, ihn gewähren zu lassen.

1. Dies ist von Anfang an die Begierde des bösen Knechts, des rebellischen und skrupellosen Tyrannen: dass ihm kurze Zeit erlaubt würde, in der erschaffenen Welt „Gott" genannt zu werden, [177] und über die ganze Erde offen zu herrschen. Denn seinen ganzen Betrug hat er von Anfang an bis heute in Gestalt der Wahrheit und unter dem Namen Gottes erzeugt. Und auch die letzten Dinge vollendet er, indem er sich in den Schein der Wahrheit kleidet. Dabei ist ihm erlaubt, diese seine [Taten] eine gewisse Zeit lang auszuführen, als die Vollendung[117] der Kinder der Wahrheit, auf dass sein Stolz und die Schlechtigkeit seiner Neigung offenbar werde. Und dass allen seine ganze Erwartung bekannt werde, sein aufrührerisches Werben und seine Verwegenheit gegen seinen Schöpfer, sowie seine Grausamkeit

111 LANE: *devour.*
112 *kyānā.*
113 LANE: *that he considers with respect to his nature.*
114 Mt 24,22 (vertauschte Reihenfolge).
115 LANE: *is not in opposition.*
116 Vgl. Joh 6,39; 17,12.
117 LANE: *his time being known as the perfecting of....*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

und sein Hass uns gegenüber. Und dass er seine ganze Bosheit vollende, damit die volle Vergeltung seiner Quälerei geschehe und allen bekannt werde. Und dass die Wankelmütigen dadurch gebunden würden, und die Mutigen dadurch gekrönt würden, und die Güte und Milde Gottes bekannt gemacht werde.
2. Und auf dass die Treue in seinen Geliebten[118] geprüft werde, all jenen, die zu ihm halten. Und dass die Langmut unseres Schöpfers gegenüber Geistern[119] und sündigen Menschen offenbar werde. Und dass die Kraft der Geister sich rege[120] und ihre Bereitwilligkeit, die sie sich von Anfang an angeeignet hatten, mit bösen Taten uns zu schaden[121], genauso wie [ihre Kraft] durch /65r/ die Kraft Gottes eingeschränkt war, durch seine Bewahrung und Vorsorge für uns. Und so wie solcherart Bosheit seit Anfang der Zeitalter mitten in der Welt umtriebig war ([122]), so wurde auch die Barmherzigkeit Gottes in Gnade nach beiden Seiten getragen, bis zu der Zeit, die von ihm gesetzt ist zum Gericht über alles, was mit Verstand begabt ist, zur Vergeltung für die Guten und zur Verurteilung der Bösen. So ist die Einsicht der Weisen und die Überlieferung der Treuen, derer, die durch ihre Reinheit in die herrlichen Geheimnisse der göttlichen Vorsehung eingedrungen sind, und denen anvertraut ist, die verborgenen und zukünftige Dinge zu erforschen. Und genauso denke auch ich nach Untersuchung und nach Ausgang der Ereignisse über die starke Verwegenheit und Grausamkeit dieses Erbärmlichen: dass, wenn es ihm möglich wäre, die Vernichtung seines Schöpfers zu betreiben und derer, die ihn lieben, und mit den Kindern seiner Schlechtigkeit allein in der Welt zu bleiben, man dann sagen müsste, dass er ohne Schonung und Scham wäre bei der Vernichtung von all dem, und er nicht davon ablassen würde, [sie] zu betreiben. Und nicht um einen leisesten Flüsterton und nicht um einen beiläufigen Tick könnte sein verwegener und verderblicher Wille davon abgehalten werden.
3. Er sammelt nämlich seit Anbeginn viel Gift und hält es gegen die heiligen Engel bereit und gegen die tugendhaften Menschen, weil sie den lieben, der sie gemacht hat, ihn bekennen und ehren als den Herrn der Wahrheit und den Spender des Lebens [178] und aller Güter. Er knirscht mit den Zähnen und ergrimmt gegen sie wie gegen die Knechte seiner Schlechtigkeiten und die Förderer seiner Quälerei[123]. Und was all diese Betrügerei [betrifft], in welcher er sich bereit hält von Anfang an bis zur Erfüllung[124], dass sie offenbar würde und allen bekannt: ohne eine solcherart offene Erlaubnis wäre sie nicht möglich. Auch wäre für die Gerechtigkeit die Gelegenheit sehr klein geworden, an ihm all ihre Kraft zu demonstrieren, wie sie der Schuld [der Betrügerei] angemessen ist, wenn nicht vor aller Augen all seine Schlechtigkeit offenkundig geworden wäre, welche er mit aller Kraft und nach

118 LANE: *those who love God.*
119 *šīdē.*
120 LANE: *will be perceived.*
121 LANE: *the prepared will which they have acquired by wicked means.*
122 Bei M20N folgt hier: „und sich unter den Ungeschützten betätigte und einige verdarb und andere schädigte“.
123 Dies und der restliche Absatz: ganz anders LANE.
124 In M20N stattdessen „bis jetzt“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Belieben ausübte. So offenbart sich hier auch, dass er ganz Betrüger ist: Jenen ersten Betrug des Begriffs ‚Götter', welchen er in die Ohren Adams und Evas gemunkelt hat, gibt er hier auf, weil er diesen [Betrug] nur [noch] für sich selbst für angemessen hält. Sehr böse ist seine Einstellung gegen uns was das betrifft, was in die Tat umgesetzt werden kann. Und alles Übel, das er nicht tut, [liegt] nicht an seinem bleibenden Willen, sondern an seiner Kraft, seinem Schöpfer zu schaden /65v/ und alles, was hier war, zu vernichten.

4. Seine öffentliche Ankunft und die Dinge, die er tut, geschehen zur Bloßstellung[125] seiner hasserfüllten Bosheit, seiner eigenen und derer an seiner Seite. Viele Tausende und Zehntausende sind die Geister und die Menschen, die, jeder einzelne von ihnen, ihm an Bosheit und Dreistigkeit nur wenig nachstehen. Und sie verbergen sich, aber bei seiner Offenbarung breiten sie sich alle aus. Ich glaube nicht, dass das Anwachsen von Bosheit oder von Qualen vorübergeht, denn bislang hat sich daran viel angesammelt. Aber die Dreistigkeit, die offenbar wird, ist [nur] eine Sache der Zeit, denn für uns Vernunftbegabte wird seine ewige Vergeltung erkennbar sein. Während die bösen Taten von Anfang an bis jetzt über uns gebreitet wurden[126], und einige davon gestattet waren, andere aber verboten, so ist am Ende keiner, der ihn bindet und ihn davon abhält, nach Belieben die Dinge zu tun, die er gegen uns zu tun gedenkt. Doch auch für diese Dinge sendet unser Herr in seiner Güte den Unterdrückten eine Atempause, durch die Hand eines Mittlers. Großer Mittler des Lebens, errette mich von seiner Unterdrückung. Ehre sei Dir.

VII
Über das Offenbarwerden des Seligen[127] Elia gegen den Verdorbenen, und über den Inhalt seiner Lehre, und die Dinge, die bei dessen Niederlage mit ihm geschehen. Und was er an denen tut, [179] die bei ihm sind. Und über das Kommen des Elia. Und über die Gemeinde der Heiligen. Und über den letzten Tag und die letzte Stunde.

1. Zu gerade diesem aufgewühlten und erschütternden Zeitpunkt, wenn die *zur Linken*[128] schreien, es sei eine *Heils- und Friedenszeit*[129], da sie den Verdorbenen sehen, ihr Oberhaupt, dass er König geworden ist und über alle Dinge die Herrschaft erlangt hat in seiner Überheblichkeit: zu gerade dieser Zeit erscheint plötzlich von Osten her, vom großen Garten Eden, ein erstaunlicher Mann, mit einem starken Geist. Dafür war dieser von Alters her *bestimmt*[130], wie geschrieben steht. Dieser war *wie Feuer*[131] entflammt in seinem *Eifer*[132] gegen die Knechte des

125 LANE: *are a stratagem.*
126 LANE: *Also to be known therefore are the wicked things...*
127 „Selig" fehlt in M20N.
128 Vgl. Mt 25,32ff.
129 Vgl. 1Thess 5,3.
130 Vgl. Sir 48,10: zum Gericht; Mal 3,23: Elia kommt vor dem Tag des Herrn.
131 Vgl. Sir 48,1: Elia brach hervor wie Feuer.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Tyrannen. Er eiferte von Anfang an, zerschmetterte und vernichtete sie mit Feuer vom Himmel, zusammen mit ihren Opfern[133]: Der große *Elia von Tischbe*[134]. Dieser kommt, um zuerst alles zu vollenden, indem er ganz *allein*[135] erscheint vor all den Heerscharen des Feindes und Aufständischen. Jener Erbärmliche erzittert, sobald er ihn wahrnimmt, und wird beunruhigt und verwirrt. Und er sammelt seine *Heere*[136] und stellt sie um sich herum auf, um sich zu rühmen, während sie in Wachsamkeit gehüllt und in Grimm und Eifersucht gekleidet sind. Und sie drohen und fletschen die Zähne gegen den Heiligen, und der Verdorbene stellt sich gegen ihn zum Disput[137] machtvoll auf.

2. Aber dann /66r/ antwortet ihm der Selige mit dem *Geist und der Kraft*[138], die er angezogen hat, mit beherzter und mächtiger Stimme, mannhaft gegen ihn gewandt vor den Augen aller Versammelten. Sobald aber der Erbärmliche besiegt ist durch den Streit des Aufrechten und Rechtgläubigen[139], und sich beschämt zur Flucht wendet, dann richtet sich der Eifer des Elia wieder wie gewohnt gegen ihn, macht seine Schlechtigkeit öffentlich und deckt seinen Aufstand auf. Und vor den Augen aller Versammelten stellt er ihn bloß und nennt ihn einen Verführer und einen Mörder von Anbeginn. Und entsprechend seiner Niederlage in dem Streit wird er zum Schweigen gebracht und verstummt vor dem Eifernden, und fällt in seine Hand, so wie ein Dieb in die Hände eines Soldaten des Königs. Und auch die Phantasmen und Illusionen, die er den Irregeleiteten vorgeführt hat, fordert er von ihm ein, doch der kann sie nicht vorführen. Und da fängt er an vor ihm und wegen ihm zu erzittern, und sich zu winden *wie eine in den Wehen liegende Frau*[140]. [180]

3. Doch der Selige Elia beginnt, die Versammelten zu belehren, und sie in der Weise des [141] Johannes über unseren Herrn Jesus zu unterweisen. Zuerst richtet er sein Wort ausführlich an die Juden, denn diese sind bekannte und vorrangige Personen[142] aus der Gemeinde des Verdorbenen. Und dann wendet er sich an die Gesamtheit der Christen und Heiden, und führt [einiges] aus dem Gesetz und den Propheten aus, und vom Wesen der Geschichte[143]. Und er legt die Wahrheit über unseren Herrn dar. Und er legt[144] das Alte Testament auf das Neue hin aus, und macht daraus seine eine Lehre. Und er informiert über die ganze Vorsehung, wie es ihm gegeben ist. Und er legt [Dinge] dar über die Personen der Trinität, über die

132 Vgl. Vgl. Sir 48,2: Elias Eifer; 2Kö19,10: ich habe geeifert.
133 Vgl. 1Kö 18, 36–40.
134 Vgl. 1Kö 17,1.
135 Vgl. 1Kö 18,22; 19,10.
136 Vgl. Apk 20,8.
137 *drāšā.*
138 Vgl. Lk 1,17.
139 *trīṣā.*
140 Vgl. 1Thess 5,3: dort bezogen auf die, die „Frieden“ schreien.
141 *b-ṭekseh.* In M20N stattdessen *b-ṭapseh* „so wie“.
142 *qnōmē.*
143 *sū*ʿ*rānē.*
144 *mpq* BM Or 6714; M20N stattdessen *mqp* „bringt zusammen... mit...“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Annahme [des Fleisches], und über den Kampf unseres Herrn gegen diesen Tyrannen von Alters her. Und [unser Herr] erwies für uns und vor uns seine Ökonomie mit Wundern und mächtigen Taten[145]. Und er litt, und wurde gekreuzigt und starb und wurde begraben. Und am dritten Tag erstand er durch die Kraft, die in ihm wohnte. Und er *wurde von* vielen seiner Jünger *gesehen*[146], und er vergewisserte sie der Auferstehung, und dass so alle Menschen auferstehen werden. Und *nach vierzig Tagen*, in denen er *sie lehrte*[147] und bestärkte, wurde er *vor ihren Augen*[148] von ihnen geschieden und fuhr auf *in den Himmel*[149]. Daraufhin *sandte er* seinen Jüngern *den Heiligen Geist*[150], durch den sie *alles lehrten, was ihnen befohlen war*[151]. Und sie vollbrachten *durch ihn Wunder und mächtige Taten*[152] zur Bestätigung ihrer Verkündigung. Und sie lernten und vollendeten und lehrten die ganze Welt den wahren Glauben.

4. So haben wir, die Kinder des göttlichen Geheimnisses, verstanden, dass die Gottheit eine heilige Trinität ist, drei gleichwertige und ungetrennte Hypostasen, deren keine /66v/ die ältere ist oder jüngere, die größere oder kleinere, die erste oder letzte. Benannt werden sie jedoch in einer geordneten Reihenfolge: Der Vater ist derjenige, der von Ewigkeit angebetet wird. Und der Sohn derjenige, der mit ihm und bei ihm verborgen ist, unsichtbar seit den ersten Zeiten um der Schwachheit willen. Und der Heilige Geist ist derjenige, der vom Gesetz und den Propheten bezeugt wird. Durch ihn haben auch die Propheten und die Apostel geredet über die ersten und die letzten Dinge. Nun über die Person[153] des Sohnes: Sie ist[154] die Zierde unserer Natur, ein Mensch von uns, Jesus. In ihm wohnt die ganze Gottheit unversehrt[155]. Und das ist, geordnet[156], der Vater, und der Sohn Jesus Christus, und der Heilige Geist[157], unvermischt, ungeteilt, ungetrennt[158]. Wie über ihn die Propheten von Alters her gesagt haben, [181] und die Gelehrten ihn in allen Generationen bis heute verkündet haben, ist er der wahre Christus, ihn erwarten wir. Und kein Leben spendendes Gut ist den Menschen gegeben außer von ihm. Und siehe, er ist im Himmel. Und er ist *nahe daran zu kommen*[159], wie er versprochen hat, und er zögert nicht.

145 Vgl. Joh 2,11; Mt 13,54; Apg 2,22 u. a.
146 Vgl. 1Kor 15,5–6.
147 Vgl. Apg 1,3.
148 emend. statt *l-ᶜanyhōn.*
149 Vgl. Apg 1,9; Lk 24,51.
150 Vgl. Apg 1,8; 4,4,17.
151 Vgl. Mt 28,20.
152 Vgl. z.B. Apg 5,12–14.
153 Lane: *on the face of the Son is the beauty.*
154 *īṯāwʰʸ* BM Or 6714; M20N stattdessen *eṯneʰḇ* „er nahm sich“.
155 *mšmlnʾyt* BM Or 6714; M20N stattdessen *mšmlyʾyt* „vollkommen“.
156 M20N *mstgd* „wird angebetet als“ statt *mstdr* „das sind geordnet“.
157 „und der Heilige Geist“ fehlt in M20N.
158 *d-lā bulbāl wa-ḏ-lā pūršānē wa-sḏūqāyē.*
159 Vgl. Apk 22,20.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

5. Aber dieser, dem erlaubt wurde seinen grimmigen und verwegenen Willen in die Öffentlichkeit hinauszutragen, dieser stand seit Anbeginn gegen seinen Schöpfer. Denn an ihm wird die Gerechtigkeit die Kraft der göttlichen Geduld und Milde erweisen. Und er wird ohne Entschuldigung sein beim Fällen seines Urteils, das vor aller Augen ergeht, zusammen mit all seinen Knechten: tyrannischen Dämonen und bösen Menschen[160]. – Dies dürfen wir als den Inhalt der Unterweisung des Seligen Elia an die Massen verstehen, da alle, die die Wahrheit über unseren Herrn verkünden, an dieser Darstellung[161] festhalten. Aber wie viel Zeit ihm vergeht bei dem Streit gegen den Verdorbenen und bei der Unterweisung an die Massen, das ist nicht bekannt, außer dass es von seinem Erscheinen bis zur Offenbarung unseres Herrn geht. Er bemüht sich[162] damit, bis er alle Gefangenen unversehrt zu ihm bekehrt.

6. Da freuen sich die Massen, sich von der Gefolgschaft des Verdorbenen abzuwenden hin zu Elia ohne Furcht, da er ihnen in Gegenwart des Elia nicht schaden kann, da er Kraftverlust erlitten hat, da der Eifernde in den Geist gehüllt ist. Und wenige sind es, die bei ihm bleiben: diejenigen, die mit ihm ihr Leben für die ewige[163] Hölle verwirkt haben. Wenn ihm dann sein Hochmut ausgeprügelt ist und er seines Ruhmes entrissen ist[164], ist ihm die Dreistigkeit und das Vortäuschen vergangen, weil sein ganzer Betrug aufgeflogen ist. Und sowohl haben ihn dann die Massen verlassen, als auch /67r/ die Seinen begonnen ihn als den Unterlegenen zu verachten, und dann geht auch sein Glanz in Stücke durch seine Demütigung[165], und er wird rasend wie eine Leopardin, weil er von allen Seiten geschlagen werden darf, sogar von seinen Parteigängern. Und speziell von denen, die mit Elia sind, wird er beleidigt. Und in seinem Zorn und seiner Wildheit, die er von überallher angesammelt hat, verwundet und tötet er bei jeder Gelegenheit Menschen, die auf seiner Seite geblieben sind, ohne Schonung. Denn er ist in sich selbst *entzweit* worden, denn es ist sein Ende[166].

7. Und wenn er seine ganze Galle verschleudert hat, und all seine Listen verbraucht sind gegenüber dem Gerechten, der täglich die Pfeile seines Worts gegen ihn richtet, und ihm die Gefangenen entreißt, und wenn vor allen, die es sehen, seine Bosheit offenbart ist, [182] und seine Grausamkeit gegenüber allen – auch seine Schwäche gegenüber allen – dann kommt er durch seine Scham und seine Furcht zum Stillstand seiner Übeltaten, und er beginnt, über sein Gericht nachzudenken, denn er weiß, dass seine Zeit gekommen ist. Die aber im Haus des Elia bekennen ihre Irreführung und kehren um. Und sie werden durch ihre Rückkehr getröstet, und geben Gott die Ehre. Alle Tugendhaften aber, die in dieser

160 Der ganze Anfang dieses 5. Abschnitts bis hierher („Aber dieser… und bösen Menschen“) fehlt in M20N.
161 *seḏrā.*
162 emend. *ʿāmel* wie M20N statt *gṁl* BM Or 6714.
163 „ewige” fehlt in M20N.
164 *ʾstdq* BM Or 6714; M20N stattdessen *ʾstrq* „entleert ist”.
165 LANE: *he is torn from his blustering and his venom.*
166 Vgl. Mk 3,26: auf Satan bezogen.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Zeit übrig sind, die unser Herr die Erwählten[167] nannte und sofern sie die Gelegenheit hatten, zu dem Seligen[168] Elia zu gelangen, begeben sich zu ihm, um die Herrlichkeit des Sohnes Gottes zu empfangen. Die Übrigen versammeln sich an ihren Orten und verharren zu Haufen geordnet, denn sie erhalten mit dem Kommen des Elia eine Pause. Denn all die Unterdrücker aus dem Haus des Verdorbenen sind in der Zeit der Auseinandersetzungen[169] gezwungen, bei ihrem Haupt zu bleiben. Die Heiligen dagegen sehen in ihren Versammlungen auf unseren Herrn und erwarten ihn, wie die trockene und geplagte Erde, die um Wasser fleht.
Durch die Leuchte der Regeln der Tugend mache mich würdig, auf Dich zu warten, unser Herr, zusammen mit Deinen Heiligen. Ehre sei Dir[170].

VIII
Weswegen der der Selige Elia erwählt wurde[171].

1. Erstens – damit erfüllt würde, was der Herr gesagt hat: Denn *siehe, ich werde euch den Propheten Elia senden*[172] und so weiter. Zweitens – weil die, die den Verdorbenen annehmen und seine Sache unterstützen, von allen Völkern vor allem Juden sind, wird mit ihnen besonders ihr eigener Prophet betraut, als ein brennender Eiferer für ihr Gesetz. In allem, das er ihnen über /67v/ das Gesetz und die Propheten gesagt hat und die unseren Herrn betreffen, irren sie sich schändlich. Vor ihm wird ihr Mund gestopft, und sie heben den Finger ihrer Schuld. Drittens – gegen die Dämonen und ihre Knechte gab es schon unter den Vorvätern[173] keinen, der wie er *eifernd* brodelte vor *Liebe*[174] zu seinem Schöpfer, und auch am Ende wird keiner es mehr tun als er. Viertens – im Vorwissen Gottes war er hierfür vorgesehen, und er war auch [183] in seiner Hitzigkeit begierig zu kämpfen und alle zu besiegen, die gegen seinen Herrn sind. Ferner – unter allen Propheten glich gerade er in allem, was seine Eigenschaften sind, dem Hause unseres Herrn: In seiner Selbstentäußerung und in seiner Enthaltung von der Ehe und allem Irdischen. Ferner – damit der letzte Bote dem früheren in jeder Hinsicht gleich sei; es gleichen nämlich Elia und Johannes einander stark in allem Lobenswerten[175]. So soll auch die letzte Ankunft unseres Herrn seiner ersten im Tun [seiner] Boten gleichen. Es werden sich auch die heiligen Engel über den Dienst des Elia genauso freuen wie über den des Johannes. Und seine Begierde wird sich erfüllen, nämlich dass er sich sehnte, die Gegner seines Herrn zu beschämen. Ferner – damit die Erniedrigung

167 Vgl. Joh 15,16.19.
168 „Selig“ fehlt in M20N.
169 *drāšē* (!).
170 Diese Schlussdoxologie („Durch die Leuchte... Ehre sei Dir“) fehlt in M20N.
171 Folge M20N *ʾtgbī* statt BM Or 6714 *ʾtglī*: „erschien“.
172 Mal 3,23 zit. Mt 11, 14; 17, 11–13.
173 LANE: *and his predecessors.*
174 Vgl. 1Kö 19,10.14: zum Herrn der Heerscharen.
175 Vgl. Mt 11,14.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

jenes Dreisten und Hochmütigen bekannt würde, der gegen seinen Schöpfer gekämpft hatte ([176]), jenes, der vor sich die Scharen und Heere der Dämonen gegenüber den Menschen angeordnet hatte, und dazu sagte: Dies sind die Engel, die die ganze Welt erhalten und regieren, meine Diener[177]. Und als er mit solcherart Triumph und Würde von allen Seiten verehrt wurde, war da niemand, der *seinen Flügel* gegen ihn erhob *und seinen Schnabel öffnete um zu zwitschern*[178]. Dementsprechend ereilte ihn sein ganzer Niedergang unerwartet, von Seiten eines bloßen Mannes, eines Knechts und Propheten dessen, dessen Namen er an sich gerissen hatte. Und er unterlag und fiel und wurde beschämt, er floh und konnte nicht widerstehen noch sich erdreisten,

2. so dass die Angeberei des Bösewichts inmitten seiner Knechte nicht aufrecht zu erhalten sein wird, dass [er sagt:] „Kein erschaffenes Wesen wird mich besiegen oder kann sich wider mich erheben". Und andere Dinge, die von Vielen über ihn geschrieben wurden und über das Kommen des Elia.

Über den Tag des Herrn aber weiß niemand Bescheid. [Seine] Zeit hat er zuerst in jenem Gleichnis von den zehn Jungfrauen bekannt gegeben[179] und dann, als er sagte: *Wacht nun, denn ihr wisst nicht, in welcher Stunde der Herr des Hauses kommt, ob am Abend oder um Mitternacht, beim Hahnenschrei oder bei Morgendämmerung.*[180] So zeigte er, dass er in einer der Nachtstunden erscheint (uns stellt sich das /68r/ vor allem so dar, dass er in der Stunde erscheint, in der er vom Grab auferstand), und alles in seiner Herrlichkeit auferweckt.

Selig sind, die mit Dir auferstanden sind[181] [in der] wahren Auferstehung der Gefallenen. Ehre sei Dir! [184]

IX
Wie wir angemessen vom [Erschallen des] letzten Horns denken können. Und über die Auferstehung und das Offenbarwerden unseres Herrn vom Himmel. Und über den Untergang des Verdorbenen.

1. Groß ist der Tag, jener furchtbare und doch ersehnte, und unaussprechliche. Wahrhaft furchtbar ist er für sie Sünder, und ersehnenswert ist er richtigerweise für die Heiligen. Denn viele, die bis jetzt leben, sind gesammelt und erwarten die letzte Zeit, besonders nachdem sie Dinge geschehen sahen, die von unserem Herrn angekündigt wurden: *Die Sonne wird sich verfinstern und der Mond kein Licht mehr geben, und die Heerscharen des Himmels werden erschüttert*[182]. Dann ist jeder, der sich das ins Gedächtnis gerufen hat, und sich nach dem Anblick unseres Herrn sehnt,

176 In M20N folgt hier: „und Lehrer und Herren in die Irre geführt hatte, und sie besiegt und unterworfen hatte, und sie getötet und zerstört hatte".
177 Vgl. Ps 103,20f: auf Gott bezogen.
178 Jes 10,14.
179 Vgl. Mt 25, 1–13.
180 Mk 13, 35.
181 Vgl. Mt 27, 52f.
182 Mt 24, 29.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

allezeit *wachsam*[183]. Obwohl diese Dinge in der Zeit seines Kommens[184] geschehen, geschehen doch auch täglich neue und schreckliche Zeichen. Dennoch ist in jener Zeit, in der unser Herr erscheint, jeder wachsam und vorbereitet. Denn zuerst erklingt der Schall des Herrn wie es gesagt ist: Er wird die Erde erzittern lassen *durch den Stab seiner Stimme*[185]. Und dann *stehen die Toten ohne Schaden auf*, und das Leben wird in ein Neues *verwandelt*. Dies nennt Paulus das [Erschallen des] *letzten Horns*, und es geschieht *in einem Augenzwinkern*[186]. Aber was das für ein Schall ist, wissen wir nicht. Klar ist nur, dass er von unserm Herrn ist, denn sein ist allein die Stimme, die allen befiehlt und keinen Aufschub kennt. Und mit dem [Ertönen] dieses Schalls, bei welchem auch die *Engel*[187] eilen, gelangen alle Abordnungen der Tugendhaften zur Auferstehung, nämlich die Kinder der Gottesliebe, wie [gesagt ist]: *Die in Christus verstorbenen werden zuerst auferstehen*[188], und mit ihnen alle, in die eine lebendige Seele eingehaucht ist. Es gibt übrigens keinen, der die Auferstehung eines Anderen sieht, weil auch den Lebenden[189] eine Verwandlung widerfährt zur Zeit der Auferstehung, zusammen mit den Auferstehenden. Denn wie ein Augenzwinkern ist die Dauer der heiligen Auferstehung und Verwandlung.

2. Genauso werden auch *Henoch*[190] und *Elia*[191] mit der Gesamtheit verwandelt[192]. Und auch die heiligen Engel erlangen die Vollendung ohne Einschränkung, und es bekommen [185] auch sie die Befreiung, wenn die *Herrlichkeit* der *Kinder Gottes*[193] erneuert wird, welche die Heiligen sind. Und das ist eine volle Erneuerung aller Dinge[194]. Alle Menschen aber werden gleich erscheinen im selben Alter und derselben Gestalt und mit denselben Maßen[195] /68v/, und werden mit derselben vollendeten Erkenntnis angetroffen. Und es gibt eine große Ansammlung aller Menschen von Adam bis zum letzten Tropf an einem einzigen Ort, an welchem auch immer – wo das ist, weiß unser Herr. Wie ich meine, wird der Hauptort[196] im Land Palästina, dem Ort des Ringens[197] unseres Herrn sein. Und all diese Dinge werden, wie ich hoffe, in dieser festgesetzten Zeit vollendet. Und von da an werden alle *Wohnungen*[198] oben und unten angeordnet, und man schaut auf die Stelle, die oben ist, um die Herrlichkeit der Ankunft des Sohnes Gottes anzusehen.

183 Vgl. 1Thess 5,6; Mt 24,42f.
184 LANE: *things which concern his coming.*
185 Jes 11, 4.
186 Vgl. 1Kor 15, 52.
187 Vgl. Mt 24,31: Gott wird durch Posaunenschall die Engel senden.
188 1Thess 4,16.
189 M20N stattdessen „die Auferstandenen“ (falsch?).
190 Vgl. Gen 5,24: Hinwegnahme Henochs.
191 Vgl. 2Kö 2,1–12: Himmelfahrt Elias.
192 LANE: *were changed while in possession of the body.*
193 Vgl. Röm 8,21: herrliche Freiheit der Kinder Gottes; Kol 3,4: eure Herrlichkeit wird offenbar.
194 Vgl. Apk 21,5.
195 LANE: *seen to have a single resurrection and likeness and condition.*
196 LANE: *the interpretation.*
197 LANE: *the home of the ancestors.*
198 Vgl. Joh 14,2.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

3. Und daraufhin, wenn alles bereit ist, geschieht die Ankunft unseres Herrn aus dem Himmel mit dem Triumph und dem Jubel der Engel. Und vor ihm her kommt als Zeichen seines Sieges das Kreuz zur Freude der Gläubigen und zur Schande der Ungläubigen und der Kreuziger. Niemand wird dieses Anblicks der Ankunft beraubt, denn *er erscheint* seinem Versprechen gemäß *vor allen auf den Wolken seiner* anbetungswürdigen *Ehre*[199]. Und dann, während alle verstummen und staunen, die es sehen, wird da ein schrecklicher und furchtbarer Schrei sein von jenem verderbenden Menschen, gemäß dem Wort des Paulus, der sagte: *Unser Herr wird ihn verschwinden lassen mit dem Atem seines Mundes, und mit dem Erscheinen seiner Ankunft wird er ihn zunichte machen*[200]. Seine Niederlage kam durch Elia[201], aber seine Vernichtung geschieht durch seinen Schöpfer. Dieser Schwächling geht unter und vergeht mit Leib und Seele. Aber jener Dämon, der in ihm ist, wird der ewigen Strafe übergeben[202]. Und während er untergeht, sehen die Engel und die Menschen zu, und begreifen die Stärke des Schöpfers, wie leicht es ihm ist, in Nichts zu verwandeln, was er geschaffen hat, wenn er will ([203]). Und wenn das nun, wie man sagt, eine harte Strafe sein soll, dann hätte [auch] der Dämon vernichtet werden müssen, denn von Anfang an hat er Bosheit geübt bis zum Ende. Und besonders die Dinge, die er durch diesen vollendet hat, sind der Wahrheit ganz[204] fremd.
4. Eine große Errettung der Allgemeinheit ist dieser sein Untergang, möchte ich dabei sagen. Denn mit dieser Leidenschaft, die Gottheit anzustreben, lässt er von Anfang an unsere Natur an der Satans teilhaben. Aus einer Ähnlichkeit mit allen Menschen heraus war diese seine Begierde gegen alle Gesetze gerichtet. Und so, [186] wie unser Herr nicht *ein* Gebot oder Gesetz wegließ, also es[205] nicht erfüllt hätte, so lässt[206] dieser auch nicht ein Gebot oder Gesetz aus, aus dem Alten und dem Neuen Bund, das er nicht im Gegenteil extra übertreten würde[207]. Und unser Herr sagte: *Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern es zu erfüllen*[208]. Dieser aber /69r/ löst in vollkommener Weise alle Schriften[209] Gottes auf und übertritt sie.
5. Ich denke, dass seine Seele viel böser ist als [die des] Satans. Denn wenn zwar der Satan auch weniger dafür bekannt ist[210], ängstlich zu sein und das Gebot zu halten, so ist es dieser doch niemals, wie oben ([211]) geschrieben ist. Und dem Satan

199 Mt 24,30.
200 2Thess 2, 8.
201 LANE: *His sin was proclaimed by Elia.*
202 LANE: *the demon by whom he is abandoned for eternal torment.*
203 In M20N folgt hier „und dass das Böse das Gute nicht besiegt und die Milde nicht überwindet".
204 *saggī*; in M20N stattdessen *lā* „nicht".
205 statt *gmarāh* fem.
206 Part. (*mrpy*) in M20N gegen AK (*ʾrpy*, „ließ") in BM Or 6714.
207 Part. (*dʾš lh*) in M20N gegen AK (*dš*h, „übertreten hätte") in BM Or 6714.
208 Mt 5, 17.
209 In M20N stattdessen „Gebote".
210 LANE: *Satan... is known as fearful...*
211 In M20N wird ergänzt *lī* „von mir".

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

ist es eigen, nicht das Ebenbild Gottes genannt zu werden und nicht als solches geehrt zu werden. Dieser aber missbraucht alles, sobald er es erhält. Ferner: weil der Mensch die Vollendung der ganzen Schöpfung ist, könnte seine Nähe zum Verderben nicht erkannt werden, wenn jener nicht als Mensch [existierte][212]. Denn [nur] etwas, in dem das Geschaffensein in keiner Weise fehlt, wird zu Nichts vergehen. Und dieser ist dafür vorherbestimmt, nur dass nicht unser Herr ihn zu dieser ganzen Schlechtigkeit hat kommen lassen. Sondern als dieser sich aus eigenem Willen dafür entschieden hat, hat die Gerechtigkeit aus eigener Kraft auch den Rechtsspruch über ihn gefällt. Als er gänzlich seiner Freiheit überlassen wurde, wurde auch seine ganze Neigung zu unserer Natur an ihm sichtbar. Und allen wurde deutlich: Wenn [alles] ohne Gebote und Gesetze in jener Freiheit gelassen worden wäre, welche Adam mit Eva bei der Schöpfung begehrten[213], dann würden viele von uns dahin kommen, wohin dieser gekommen ist. Ferner – seine ist Sünde doppelt, denn sein Körper ist ganz Unreinheit, und den Gräuel, den das Fleisch tun kann, tut er. Und während er von seinen alten Taten nichts nachlässt, fügt er noch neue hinzu. Auch an Bosheit ist seine Seele schlimmer als der Satan. Über diesen kommt ganz und gar keine Reue. Auch wird er, wie ich glaube, in der Zeit seines Untergangs, wenn der Dämon ihn verlässt und verstummt, nur Verspottung treiben. Weil er aber alle Teile der Bosheit voll in sich hat, ist er wahrhaftig der Zerstörung würdig, und weil in ihm nichts ist, das des Lebens und der Gnade wert wäre. In ihm ist nicht Raum für Gutes.

6. Diese Dinge wurden uns zu verstehen gegeben. Und doch sprechen wir in Vermutungen, denn deren Ausführung, wie es sein wird, das weiß Gott allein. Denn er ist auch [187] der Herrscher über sie. An jenem Tag nun, an dem die Welt Frieden gefunden hat von Erschütterung und Unruhe, und auch die Erlösung und Erneuerung sich erfüllt hat, werfen sich die Engel und die Menschen, die Gerechten und die Sünder, und alle Geister in ihrer ganzen Heerschar, welche bislang nicht ausgesondert worden ist, nieder und anbeten und bekennen[214], und sie rufen dem Herrn /69v/ der Herrlichkeit Ehrerbietung und Dank zu. So wird erfüllt, dass gesagt wurde: *Ich lebe, spricht der Herr, und vor mir wird jedes Knie sich beugen, und mich wird jede Zunge bekennen*[215], zusammen mit dem [Wort] des Paulus: *Im Namen Jesu wird sich jedes Knie beugen derer, die im Himmel sind und auf der Erde und unter der Erde* – dies sind die Begrabenen, die auferstehen werden – *und jede Zunge wird bekennen, dass der Herr Jesus Christus ist, zur Ehre* Gottes *seines Vaters*[216]. Dies erfüllt sich wirklich an jenem Tag an den Guten und den Bösen[217], denn bis jetzt [herrschen] Vermessenheit und Stückwerk[218].

212 *kaḏ barnāšā haw*; das letzte Wort ist im Text *„unclear"* nach LANE, bestätigt aus M20N.
213 Vgl. Gen 3, 6.
214 LANE: *cry out and worship and give thanks.*
215 Jes 45,23.
216 Phil 2,10f; vgl. Apk 5,13.
217 LANE: *for good and for evil.*
218 LANE: *presumption and tearing down.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

7. Und mit einem Mal ruft liebevoll der Sohn Gottes, sein strahlendes Gesicht ist fröhlich und seine Rechte, die allen das Leben spendet, ist ausgestreckt. Mit ihr winkt er wie mit dem Finger seine Geliebten herbei und sagt: Kommt, kommt, *kommt ihr Gesegneten meines Vaters!*[219]. Und durch den Klang *seiner Stimme*[220] werden alle Heiligen in ihrer Art verwandelt, denn gleichartig stehen alle Menschen auf und sehen sie aus. Dann breitet die Herrlichkeit in deren Innerem ihre Strahlen auf ihr Äußeres, und leuchten alle entsprechend der Reinheit ihrer Seele auf und entsprechend der Menge ihrer guten Werke in unserem Herrn. Und mit einem Mal strömen bei dem ruhigen[221] Klang seiner Stimme unseres Herrn die heraus, die zum Haus des Gabriel gehören und des Michael, die Abteilung derjenigen Geistwesen[222], die den Dienst innehaben, für uns zu sorgen, zusammen mit den Engeln eines jeden von uns. Und sie kommen jubelnd herab, und sie[223] preisen unseren Herrn, denn sie wissen, dass er sich daran freut. Und sie geleiten mit Ehre die Gemeinden und Gruppen der Heiligen, die von den Sündern ausgesondert werden, und sie gürten sich mit ihnen, um genauso zu loben und zu preisen, und sie fliegen mit Flügeln[224] von Feuer und Geist, welche ihnen ihr Lebenswandel verliehen hat, und die Güte ihres Erweckers. Und sie werden auf den Wolken entrückt, unserem Herrn zu begegnen. Sie gelangen zu ihm und ruhen in seinem Schoß aus wie [Menschen], die den Schatz ihres Lebens gefunden haben. Und sie erstrahlen in seinem Glanz, und sind verherrlicht [188] in seinem Schein: jeder [so], wie er sich ihm angenähert hat in der Reinheit seines Herzens, in der Ernsthaftigkeit seiner Taten und in der Richtigkeit seines Glaubens jetzt. Selig, wer mit Freude in Deinen *Hafen* gelangt ist[225], [Du] wahre *Ruhe*[226] aller. Ehre sei Dir.

X

Wie recht es ist, dass der Umkehrende seinen Sinn zur Reue treibt[227],
indem er sich besinnt[228] auf jene Furcht erregende Äußerung,
als er denen zur Linken befahl:
Packt euch fort von mir, ihr Verfluchten, und ins ewige Feuer!
Und welche seiner Hörer angenommen werden[229].
Und wer unten ist und wer der Höllenfürst.
Und über die Liebe unseres Herrn zu uns. Und über die Hoffnung der Sünder. /70r/

219 Mt 25,34.
220 Vgl. Joh 5,28.
221 *nyḥtʾ* BM Or 6714; M20N stattdessen *ḥytʾ* „lebhaften".
222 *rūḥānē.*
223 statt *mšabbḥīnan* mit LANE emend. als Schreibfehler; *-an* evtl. von *māran* her.
224 LANE: *stretch their wings.*
225 Vgl. Ps 107,30.
226 Vgl. Hebr 4,8–9.
227 In M20N stattdessen „sammelt".
228 *b-hergā.*
229 LANE: *and that those who hear him welcome him.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

1. All diese Dinge hören und sehen offen die Menschen, und auch alle Ordnungen der Geistwesen[222], die oberen und die unteren. Und nachdem er dadurch Stille über alles gebreitet hat, ruft unser Herr laut aus, erregt, ja zornig, und deutet mit der Linken zu denen, die seine Güte mit blasphemischen Worten verletzt haben und mit ihrem beschämenden Lebenswandel, und die seine Gerechtigkeit angegriffen haben. Und der Milde sagt zu den Bitteren und Abscheulichen: *Geht,* geht, packt euch fort von mir, *ihr Verfluchten, und ins ewige Feuer!*[230] Denn so wie ich euch liebte, habt ihr mich gehasst. Und ich habe wegen eurem Geschlecht den Tod empfangen. Und für eure Erlösung habe ich mein Kommen durchgeführt[231]. Und ihr habt mich und alle, die an mich glaubten, Tode aller Art sterben lassen und erbarmungslos zu Grunde gerichtet[232] wie Tiere und eine Giftschlange. Und durch das Wirken jenes Rebellen, der mit euch ist, habt ihr all die Bosheiten und Verbrechen begangen. Und ihr wart für ihn fleißige Diener und Handlanger seiner Tyrannei, ihr in eurer bösen Verirrung und euren abscheulichen Leidenschaften. Und ihr habt die Gemeinheiten seiner Lehre mehr geschätzt als die Herrlichkeit meiner Gebote. Geht, empfangt Strafe ohne Ende nach seinem Willen, zusammen mit dem, den ihr geschätzt habt, an dem Ort in der Tiefe, den ihr begehrt habt. [189]
2. Und wie die Gerechten je nach ihrer Art ausgesondert wurden, und ihre Tugenden offenbart wurden sowie ihre tugendhaften aufrechten[233] Taten, und wie sie schienen und aufleuchteten und strahlten, beim Klang der Stimme, die gerufen hatte: *Kommt*[234], so wird auch der Hass der Übeltäter und Sünder offenbar und entlarvt, jeder entsprechend der Schlechtigkeit seiner Eigenart und seines Verhaltens. Und ihr Ausdruck verfinstert sich und ihr Gesicht sieht bedrückt aus von ihrer Schande, und sie fallen in ihren Wohnungen auf der Stelle um bei jener mächtigen Stimme, die ruft: *Geht*[235].
Wehe, wehe dem Tag, wenn die Gemeinde derer, die Jesus gekreuzigt haben, an jenem Tag auf ihn schauen[236]. Wo bist du[237], armseliger Judas, wen hast du mit wem als Herrn vertauscht?[238] Wehe, wegen der Schande, die an jenem Tag über alle Sünder regiert, besonders über die Kreuziger und alle Verfolger der Gerechten! Wehe euch, Sünder! Und besonders jenen, die öffentlich und skrupellos und prahlerisch gesündigt haben und Böses getan haben. Aber die Macht des Gerichts und des Antlitzes[239] unseres Herrn steht gegen sie[240]. Wehe mir zusammen mit ihnen, denn ich bin einer von ihnen und mehr.

---

230 Mt 25, 41.
231 LANE: *prepared.*
232 statt *awbeḏthōn* mit LANE gelesen als *awbeḏtōn*, bestätigt durch M20N.
233 Wort marginal eingetragen evtl. von zweiter Hand.
234 Mt 25, 34.
235 Mt 25, 41.
236 Sach 12, 10; Joh 19, 37.
237 statt *īṯ* BM Or 6714 mit LANE und M20N gelesen als *aⁿt* aufgrund des folgenden Satzes.
238 LANE: *For what did you exchange a life?*
239 *parṣōpā.*
240 LANE: *you.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

3. Und nach diesen Dingen rufen wiederum die, die oben sind, mit /70v/ denen, die unten sind: *Gerecht bist du, unser Herr!*[241] Und *deine Güte ist größer* als unsere Sünde![242] *Denn du hast nicht mit uns nach unseren Sünden gehandelt und uns nicht nach unserem Unrecht vergolten*[243]. Und die, die unten sind, bleiben auf der Erde mit dem großen Erben der Hölle, und sind bei ihm in seinen Qualen, wie sie in seiner Verirrung bei ihm waren. Aber das Oberhaupt der Hölle wird mehr als alle gequält und mehr als alle gedemütigt. Er ist jener erste Dämon, der gefallen ist und Adam am Anfang in die Irre geführt hat[244] und nach ihm unser ganzes Geschlecht. Er korrumpierte[245] die [Menschen], die zu den zehn Generationen[246] gehören, wie auch die von Babel[247] und die Sodomiten[248]. Und er schädigte die Gemeinschaft Israels, nachdem er die schändlichen Götter in der ganzen Welt verbreitet hat. Er ist der Lehrer aller Bosheiten und der Verbreiter aller [190] Blasphemien und Sünden in allen unseren Generationen [und] Rassen. Er rang mit unserem Herrn und unterlag. Er war treibende Kraft in der Gemeinde der Kreuziger. Und in das Herz des Judas legte er den tödlichen Verrat gegen seinen Herrn und Meister[249]. Er richtete in allen Himmelsrichtungen die Verfolgung der Kirche nach [der] des Herrn auf durch Könige und Richter aller Länder. Er lehrte die Folterknechte die Folterarten gegen die, die ihre Hoffnung auf unseren Herrn setzen. Er verunstaltete die Schönheit der Kirche und ließ aus ihr Köpfe von Schlangen[250] hervorgehen, deren Gift bitterer ist als der Tod, und zwar sind das die Häretiker und die Häresien. Sie gingen aus dem lieben und schönen Schoß der Kirche[251] fort, sie wandten sich zurück und bissen ihre Mutter zusammen mit ihren Brüdern, und sie zerrissen die Leben spendenden Brüste, welche die Tiere gesogen hatten. Von allen diesen ist er das Oberhaupt.

4. Dieser ist der Fürst der Schande. Dieser ist der *feindselige Mann*, der große *Säer* des *Unkrauts*[252]. Dieser ist es, der am Ende *freigelassen* wird[253], anzugreifen[254]. Und er hat in seiner unaussprechlichen Bosheit gebadet. Daraus kam der Wille, daran von Anfang bis Ende festzuhalten und sich nicht fernzuhalten, sondern sie durch allerlei böse Taten noch zu vergrößern, vor allem durch jene letzte. Was hat er davon, mit seinen Scharen von Gefangenen? Wie er hier nun schlimm war, und

241 Ps 119, 137.
242 Vgl. Röm 5, 20.
243 Ps 103, 10.
244 Vgl. Gen 3, 1–7.
245 als Perf. statt Part. präs, ebenso bei zwei weiteren Verben, wegen des vorherrschenden Perf. im Kontext.
246 D. i. Adam bis Noah. Vgl. Buch 4 XVIII 3 und Gen 5 mit 6,5.
247 Vgl. Gen 11, 1–9.
248 Vgl. Gen 19, 24–28.
249 Vgl. Joh 13, 2.
250 LANE: *of wild beasts.*
251 In M20N stattdessen „der Taufe".
252 Vgl. Mt 13, 25.
253 Vgl. Apk 20,7 „wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängnis".
254 LANE: *to act with boldness.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

auch mächtig über die Dämonen – seine Genossen in Hochmut und Stolz und Grausamkeit – und er mehr noch als alle Bösewichte und Übeltäter der Bestimmende und Herrschende war, und mehr als sie alle verehrt wurde und gefeiert[255], genauso ist er nun kleiner, erbärmlicher und niedriger als[256] sie alle, mehr verachtenswert, verabscheut und ausgestoßen, mehr verhasst, wertlos, ehrlos[257], verachtet. Aber so,/71r/ wie die Güte groß ist, die bei der Auferstehung über alle ausfließt, so wiegt für die Folterer die Vergeltung geringer[258] als ihre Bosheit und das, was ausgeglichen [wäre][259]. Und es ist offensichtlich, dass es mehr [ausmacht], dass sie in der Hölle sind, als wenn sie sich in Nichts verwandeln[260]. Und ich meine, einer der Gründe des Untergangs dieses Erbärmlichen ist dieser: damit sein Verderben als viel härter und schlimmer erkannt wird ist als Folter, und dass kein Mensch ihm Erfrischung zukommen lässt, denn niemand ist schlimmer als er.

5. Und nun zeigt sich die Liebe des Schöpfers zu uns. Zuerst nämlich darin, dass er uns in seiner Güte gemacht hat, und wir vollkommen wurden in unserer Ungerechtigkeit und unserem Abfall von ihm, im Herumtrampeln auf seinen Geboten und in all unserer Widerspenstigkeit. Eine derartige Liebe zu uns hat er erwiesen, und sie erfüllt [191] mit seinem *qnōmā*[261], wie es gesagt ist: *So hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn gibt*[262]. Denn die Natur seines Wesens[263] wird nicht erniedrigt zu einer Neigung, aus der einerseits die Sünde zum Vorschein kommt, und in welcher[264] andererseits der Tod sich zeigt. Dieser, der von Anfang an unsere Natur bewahrt hat, der wollte, um die Größe seiner Liebe zu uns kund zu tun, mit seinem *qnōmā*[261] zeigen, dass er den Tod nicht aus Zorn eingeführt hatte oder als Strafe.

6. Und weil seine Natur die Dinge seiner Schöpfung nicht annehmen kann, nahm er als den Erstling von uns den vollkommenen Menschen, die höchste Schönheit von unserer Abstammung[265], seine süße Frucht aus unserem Geschlecht, welcher aufgrund seiner Reinheit und der Vollkommenheit in allen guten Dingen hierfür ausgesondert wurde durch das Vorwissen des Schöpfers vor der Grundlegung der

255 emend. *mezdayaḵ* statt *mzdnk* in beiden MS. LANE übersetzt *made manifest.*

256 LANE: *... and contemned by all.*

257 Für das erste Wort emend. **rīq* statt *ryš* BM Or 6714; LANE *dīš downtrodden.* Beide Wörter fehlen M20N.

258 Oder *tiefer* im Sinne von *schwerer*?

259 LANE: *their consonance.*

260 LANE: *it is revealed... that this is increased, until in Gehenna there is something greater still: that they return to nothingness.*

261 *b-qnōmeh*

262 Joh 3, 16.

263 *kyān īṯūṯeh.*

264 *d-bāh*: dies kann sich auf „Sünde“ genauso wie auf „Neigung“ beziehen; letzteres wohl wegen des zweimaligen *āp̄* (hier „einerseits... andererseits“.

265 So (*tuhman*, „Same“) mit M20N statt BM Or 6714 *kyānan* „Natur“, wenn man annehmen will, dass in einer westlichen Kopierwerkstatt das persische Lehnwort nicht nachträglich eingesetzt worden wäre.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Welt[266]. Und er war für ihn würdig und liebenswert, wie seinen eigenen *qnōmā*[267]. Und weil kein anderer Name[268] dem Vater hervorragender und nahe stehender und lieber war als der des Sohns, verband er seinen ewigen Sohn mit einem Menschen von uns, und vereinte ihn mit diesem in allen Dingen, durch seine Liebe und seinen Willen[269], aber ohne Verwirrung oder Durchdringung oder Vermischung. Und er nannte den Leib, den er anzog, seinen Tempel. Und er nannte sich selbst *das Brot* und den Trunk, der *vom Himmel herabgekommen ist*[270]. Und er gab sein Leben für die Welt ([271]). Und als gefunden wurde, dass er in seinem Menschsein erhaben ist *über alle Sünde*[272], die den *Tod* bewirkt[273], und als sichtbar war, dass er Sieger ist und rein und er *alle Gerechtigkeit erfüllt*[274], übergab er ihn in seiner Liebe dem Tod[275], ihn, das wunderbare und vollkommene Gefäß seiner Gottheit, Mensch von uns, Jesus Christus, den geliebten Gesalbten des Vaters.

7. Dass es nun möglich ist, dass ein Mensch, um in allen Dingen, die uns betreffen, ja sogar/71v/ in unseren Nöten, seine Liebe zu seinen Freunden kund zu tun, *sich selbst für seine Freunde* in den Tod *gibt*[276]: das hat nur durch Christus begonnen, wie es der Wille seines Vaters vollbracht hat[277]. Wahrhaft groß ist der Tod unseres Herrn, der aus Liebe [geschah], denn nicht nur um seiner Freunde willen hat er ihn bewerkstelligt, sondern auch seiner Feinde, die auf seinen Geboten getrampelt sind und ihn gekreuzigt haben und seinem Namen gelästert. Welcher der Sterblichen wäre es, der nicht durch den Tod unseres Herrn gerettet würde, wenn sich Gott, *als wir Feinde waren, mit uns versöhnt hat* durch den Tod seines Sohnes?[278] Oder auch: wenn [192] er *seinen Sohn nicht verschonte, sondern ihn um unser aller willen auslieferte*[279], und wenn *Christus in jener Zeit wegen unserer Krankheit für* die Übeltäter *starb*[280], und wenn, *als wir noch Sünder waren, Christus um unsretwillen starb*[281], und noch mehr wurde darüber berichtet, dass er nicht für die Gerechten, seine Freunde, allein starb, sondern für die Sünder, die ihn hassten.

8. Nicht, dass die Kraft unseres Schöpfers nicht ausgereicht hätte, für uns ohne den Tod seines Geliebten Erlösung zu schaffen. Wer wäre der andere Herr, der uns als Geisel genommen oder uns mit Gewalt von ihm weggekauft hätte? Oder uns an

266 Apg 2, 23; Eph 1, 4–5.
267 *ʾyḵ qnōmā ḏ-īṯeh*.
268 Vgl. Apg 4, 12 mit Phil 2, 9 und Hebr 1, 4.
269 Der Teilsatz „in allen Dingen, durch seine Liebe und seinen [freien] Willen“ fehlt in M20N.
270 Vgl. Joh. 6, 35.52–59.
271 In M20N folgt hier „und durch ihn erfüllte er unsere Rettung um unsretwillen“.
272 Vgl. 2Kor 5,19 „der ohne Sünde war“; vgl. 1Joh 3,5; Hebr 4,15.
273 Vgl. Röm 6,23 „Der Sünde Sold ist der Tod“. – LANE: *which death works.*
274 Vgl. Mt 3,15.
275 LANE: *he achieved death.*
276 Joh 15, 13.
277 LANE: *for with the Messiah alone does this explain that he fulfilled the Father's will.*
278 Röm 5, 10.
279 Röm 8, 32.
280 Röm 5, 6.
281 Röm 5, 8.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

sich gerissen oder gefangen gesetzt hätte? Denn dieser wäre es, von dem er uns erlösen müsste. Und wenn es einer Erlösung bedurfte, hätte er dann etwa nichts für uns zu geben als sein Liebstes? Und was wäre da noch, das er hätte nehmen [müssen], weil es nicht bei ihm war? In Wahrheit hat er uns nicht von einem Herrn erlöst, sondern von dem, was wir in unserer Freiheit so begehrten. Sondern [es trifft zu], was ich sagte: dass sich vor aller Augen seine Liebe zeigen wird. Denn wenn seine Natur für den Tod empfänglich wäre, wäre er seiner Liebe wegen mit uns gestorben, um uns wissen zu lassen: Auch die Dinge, die als schlecht angesehen werden, bin ich[282] um euretwillen bereit auf mich zu nehmen, und nicht nur will ich das Gute tun und euch zeigen[283], sondern auch jenes erdulden, für die Vollendung meiner Liebe zu euch. Größer ist es, wenn ein Mensch das Schlechte wegen seines Freundes auf sich nimmt, als wenn er das Gute an ihm[284] tut. Unser Herr erfüllte und vollbrachte all diese Dinge, er tat Gutes und nahm Schlechtes auf sich, bis hin zu Kreuz und Tod wegen all dieser Dinge, die er uns erwiesen hat in seiner Liebe und Barmherzigkeit bis zum Kreuz unseretwegen.

9. Es gibt für uns eine Hoffnung, für uns Sünder, die wir umkehren wollen. Denn wenn/72r/ die Gerechten für das, was sie getan haben, *hundertfach*[285] freudvolle Vergeltung empfangen von der Gerechtigkeit, dann ist für uns Sünder die Vergeltung zu einem Hundertstel auferlegt von der Gutmütigkeit, die unsere Mutter ist, unter deren Schürze unser Zufluchtsort ist. Wehe dir, Sünder[286], kehre um und verlasse dich nicht auf sie, denn auch dieses eine [Hundertstel] ist bitter und sehr hart, und bleibt ohne Ausweg in der Ewigkeit. Was härter ist als dies, das ist, dass der Mensch *fern* von unserem Herrn[287] sein wird und seines Anblicks beraubt. [193] Denn das *Geht fort von mir*[288] zeigt, dass der Sünder von ihm gefallen ist und *an ihm* keinen *Anteil*[289] hat. Die Strafe ist nämlich Wurmfraß[290] und Verrottung der Seele. Und dies ist Angst und Zerfleischung und Schamesröte des Gesichts, und wahrhaftig gibt es kein schmerzhafteres Leid als dieses. Es kennen dieses bedrängende Leiden [alle[291]], welche darin geprüft worden sind. Denn jedem wurde seine Schulden-[liste] vor Augen[292] gehängt, und sie ist allen genauso bekannt und zugänglich wie ihm selbst. Und *kein* bisschen von seinen bösen und sündigen Gedanken, Worten und Taten ist dort *verborgen. Sondern alles ist nackt und entblößt vor dem, welchem wir Rechenschaft geben*[293].

282 LANE: *he.* So auch im ff.
283 *ʾwdʿkwn* BM Or 6714; M20N (falsch?) *ʾwrtkwn* „beauftragen".
284 LANE: *by him.*
285 Vgl. Mt 19, 29.
286 emend. statt pl. *ḥaṭṭāyē.*
287 Vgl. 2Thess 1,9 (nicht Luther)
288 Mt 25, 41.
289 Vgl. Hebr 3,14.
290 LANE: *curse.*
291 LANE: *we.*
292 In M20N stattdessen „auf das Gesicht", d. h. von außen statt innen sichtbar.
293 Hebr 4,13.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Unter den *Flügeln*[294] Deiner Güte werden die Schliche meines Wesens verborgen sein, Barmherziger, Sohn dessen, der *gut ist*[295], Unser Herr, Ehre sei Dir[296].

XI
Was zu bedenken uns nützlich ist, das in der Hölle geschieht an ihren Bewohnern und ihren Erben. Mit einer Ermahnung.

1. Jeder Mensch weiß über seinen Ort zu sprechen: ein Kind des Königreichs also über Freuden und ein Kind der Hölle über Qualen. So, wie das Himmel*reich in uns* ist[297], das heißt in unseren Taten, so ist entsprechend auch die Hölle in uns, in den schlechten Taten, die wir tun. Und jeder einzelne von uns hat seine Strafe auf sein Gesicht geschrieben, und wie einen Schleier auch über sein Herz gebreitet.

Dort gibt es kein Ereignis und keinen Zufall, *8*[298]
keine neue[299] Traurigkeit, aber auch keinen Trost. *8*
Alles ist in seinem Umfang abgesteckt, *8*
und was am Anfang war, bleibt ohne Veränderung bestehen. *8*
Die Menschen heulen in der Hölle *8*
in ihrer Pein mit Stimmen, die nicht gehört werden. *8*
Es gibt keine neue *Hoffnung*[300] oder Erwartung *8*
von Vergeltung oder Sühne. *7*
| Sondern sie tragen die Last ihrer Qualen ohne Aufbegehren, während sie die Gerechtigkeit bekennen und die Barmherzigkeit dafür loben, dass sie den Furor der Strafe zurückgehalten hat. |
Dort ist niemand, der sich provozieren lässt/72v/ oder lästert. *8*
Niemand ist geschickt oder ungebildet, *6*
niemand süß oder bitter. *6*
Niemand, der in die Irre geht oder führt, *5*
niemand, der fragt oder hört. *5*
Und niemand, der überführt[301] oder anklagt, *5*
niemand, der tröstet oder getröstet wird, [194] *5*
niemand, der urteilt oder verurteilt wird, *5*
niemand der tadelt oder beschämt ist, *5*
niemand der bedrängt oder bedrängt wird, *5*

294 Vgl. Ps 91,4; Mt 23,37 par uvm.
295 Vgl. Mk 10,18 par.
296 Diese Schlussdoxologie („Unter den Flügeln… Ehre sei Dir“) fehlt in M20N.
297 Lk 17, 21.
298 Die Zahlen zeigen im Folgenden die Silbenzahl jeder syrischen Verszeile an
299 *ḥa^{d}tā* BM Or 6714; M20N falsch *ḥaddūṯā* „Freude“.
300 Vgl. Jes 38,18 „In der Scheol dankt man dir nicht… Wer ins Grab gesunken ist, kann nichts mehr von deiner Güte hoffen“.
301 *makkes*: oder „tötet“?

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

| außer durch sich selbst. Jeder foltert und quält sich selbst und wird seine eigene Hölle. Und jeder achtet auf das Eigene, denn für jeden ist sein eigener Schmerz bitter. Der Menge seiner Sünden entspricht[302] die Schwere seiner Qualen. |

Dies ist das *Feuer*, *das nicht*[303] ausgeblasen wird.	7
Es frisst und kann nicht gelöscht werden.	7
Es hat keinen Schein und keinen Glanz,	7
um zu leuchten, sondern es ist ganz *Finsternis*[304].	7
Es ist der *Wurm*, *der nicht stirbt*[303]	7
und seinen Fraß nicht beendet;	6
er *wird nicht satt*[305] und stirbt doch nicht.	6
Dort ist Trauer ohne Tränen,	7
sind Totenklagen ohne Gesänge.	7
Dort sind Seufzer tonlos,	6
Fesseln[306] unlösbar.	7
enge Bande, die nicht zu öffnen sind,	7
ein Foltergerät, das nie ausgewechselt wird.	9
2. Das Haus der *Unterwelt* vergeht nicht,	7
und Licht dringt dorthin nicht ein[307].	7
Licht erfreut die Tugendhaften;	7
den Sündern ist es Feuer.	7
Dieser Ort des Vergnügens[308]	7
ist für uns Folter;	7
diese Erde der Freuden	7
ist für uns die Hölle.	7
Dieser Ort, den wir begehrt hatten,	7
wird zu unserem Erbe;	7
diese Ländereien, nach denen wir gegriffen hatten,	7
fallen uns als unser Teil zu.	7

Die Dinge, die ich in diesem Leben als kleine Strafe[309] gefunden habe, sind nur ein trübes Abbild der zukünftigen, denn sie sind geringer als jene, so wie ein Abbild im Vergleich zur Vorlage. Aber selbst diese Dinge für sich genommen: Wehe uns Sündern, wenn wir nicht umkehren. Stärker als das Horn und die Posaune, die doch laut sind, rufen sie uns das zu, was unsere Pein sein wird: Hässlichkeit, die in

302 Vgl. Mt 16,27; Röm 2,6; 2Kor 5,10 uvm.
303 Vgl. Jes 66, 24 „Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen“; zit. Mk 9, 48. Zu „Feuer“ vgl. Mt 25,41; Apk 19,20; 20,14; 21,8. Zu „Wurm“ vgl. Apg 12,23.
304 Vgl. Mt 8,12; 22,13; 25,30.
305 Vgl. Jes 5,14 „Sheol, unersättlich wie der Tod“; vgl. Spr 2,7; 30,15b–16.
306 Vgl. Ps 18,6; 116,3; 2Sam 22,6, Mt 16,18b.
307 Vgl. Hiob 17,13 „ist doch bei den Toten mein Haus, und in der Finsternis ist mein Bett“.
308 *tapnyāqē* BM Or 6714; M20N *punnāqē* „Strafen” zerstört das Wortspiel.
309 In M20N stattdessen „kleine Gedanken”.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

uns eingesenkt ist und uns drängt, sie hinauszuschreien[310] – so wie die Zunge wiedergibt, wie stark der Schmerz ist, der in den Gliedern steckt. Jedoch ist auch dies das gute Werk dessen, der uns *nicht wünscht*, dass wir in unseren *Sünden sterben*, *sondern umkehren und* vor ihm *leben*[311]. Und obwohl seine Gerechtigkeit – wehe, ihr Verfluchten und ihr Edlen! – alle unsere Taten hier verbirgt, klagt sie[312] uns von Anfang an und fortdauernd an und versetzt uns in Schrecken, heimlich und öffentlich, in unseren Herzen und auf unseren Lippen. Und sie bedrängt uns hier und legt gegen uns Zeugnis ab, damit wir umkehren, so dass[313] wir, wenn möglich, nicht zu unserer vollen Strafe gelangen, die uns bevorsteht. Es ist eher wenig, was wir erkennen.

3. Eher mehr *erkennen* wir jetzt wie in einem *Spiegel* oder im *Rätsel*. Und eher wenig ist es, was wir über unsere Strafe *prophezeien*[314]. Wie lange noch,[315] [195] meine Lieben, ist unser sündiges Herz durch die Irreführung blinder Leidenschaften verhärtet, durch Unglauben an diese Dinge, und durch Unbeständigkeit unserer Übungen, und durch [bloße] Versprechungen umzukehren? Umkehr mit Gemächlichkeit und Rechtschaffenheit in Ehren sühnen die Sünden nicht. Gott ordnet[316] [die Dinge] nicht durch Täuschung und Betrug. So, wie die *Flut*[317] angekündigt wurde und dann eintraf, und wie das *Feuer*[318] aufleuchtete und dann kam, und die Heiden[319] auslöschte und vernichtete, Kinder des Unrechts, die sündigten und nicht umkehrten, genauso werden sich auch diese unsere Dinge, die uns täglich über die Hölle angesagt werden, nicht als falsch erweisen. Denn den, der uns richtet, führt nichts in die Irre. Und es ist nicht recht, dass der Sünder, der umkehren will[320], sein Denken dem Aufgeben verschreibt, und dass er auf die lange Dauer der Welt schaut[321]. Sondern dass doch sein Leben so kurz ist, und dass vom Tod kein Mensch den Zeitpunkt seines Kommens kennt, denn [dieser][322] hat Macht über alle Lebenslagen, und aus ihnen heraus kann er mit Leichtigkeit handeln[323]. Davor warnt uns unser Herr: *Seid nun wach, denn ihr wisst nicht, … wann der Dieb*

310 LANE: *that it cries out.*
311 Vgl. Ez 33,11.
312 LANE: *he.*
313 LANE: *and yet.*
314 Vgl. 1Kor 13, 9–12.
315 LANE: *until the time when.*
316 *msdr* BM Or 6714; M20N stattdessen *msrd* „erschüttert".
317 Vgl. Gen 6, 17; 7, 6. u. Mt 24, 37–39 „Wie an dem Tag, an dem Noah in die Arche hineinging; und sie beachteten es nicht, bis die Sintflut kam und raffte sie alle dahin –, so wird es auch sein beim Kommen des Menschensohns" par Lk 17, 26f.
318 Vgl. Gen 18, 16–33; 19, 24. u. Lk 17,29f „Ebenso, wie es geschah zu den Zeiten Lots: Sie aßen, sie tranken, sie kauften, sie verkauften, sie pflanzten, sie bauten; an dem Tage aber, als Lot aus Sodom ging, da regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel und brachte sie alle um." Auf diese Weise wird's auch gehen an dem Tage, wenn der Menschensohn wird offenbar werden.
319 LANE: *Creation.*
320 *da-nṯūḇ* BM Or 6714; M20N (falsch?) *da-nmūṯ* „sterben wird".
321 Folge M20N *nḥwr*; BM Or 6714 falsch *nwḥwr* (emend. *nawḥar* bei LANE, *nūḥsar* bei BROCK, Lane).
322 LANE: *our Lord.*
323 LANE: *leads away.*

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

kommt.[324] Und Paulus sagte: *Der Tag unseres Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht.*[325] Diese beiden [Bibelverse] hat niemand genau verstanden und [wird] es nicht, so wie es naturgemäß in diesem Leben ist.

4. Also soll nun jeder Mensch, je nachdem wie er ist und wie er es weiß, denken, dass er *morgen stirbt.*[326] Und dass er heute [am Leben] bleibt, weil es ihm freigestellt ist umzukehren. Und auch, damit in dieser Zeit des Aufständigen die große Aufsässigkeit, die in ihm ist, offenbar wird. Denn nach ihr gibt es keinen Aufstand mehr, denn jeder spürt, dass ein solcher sein Ende wäre. Und niemand, der ein Sünder ist, ist [dann] über seine Strafe, die noch entfernt ist, im Zweifel. Und jeder, der ein Gespür für Unterscheidung besitzt, zieht sein Denken von der Liebe zu diesem Leben ab, weil es in Wahrheit übersättigt und verachtenswert ist. Es bleibt in jener Zeit keine Gelegenheit zu allmählicher Umkehr der Sünder. Denn auch die angesammelte Tugend[327] ist verborgen[328]. Denn wie beim Ende der vergangenen Dinge, so erfolgt in den letzten Tagen des letzten Jahrs der Aufsässigkeit das Kommen des Elia. Auch die Errettung und der Ausgleich, die durch seine Hand erfolgen, retten die, die schwer in ihren Sünden [liegen], wegen der Kürze der Zeit nur aus der Hölle[329], wenn sie umkehren. Aber die Fehltritte und Anstöße werden völlig vergeben [196] denen, die tugendhaft sind und von Anfang an umkehren, und in jener Zeit übrig bleiben. Damit aber die Schrecken des Todes und des Endes nicht auf uns kommen, werden wir auch aufgenommen werden vom Ort der Langmut, der oben ist.

5. Ich fordere jeden Sünder auf, umzukehren, und besonders meine Freunde, die bei mir sind und meine Bekannten im Herrn. Denn ich habe meine Aufmerksamkeit auf den Gedanken gerichtet, dass ich in meinem Gericht einigermaßen dessen Härte gespürt habe. Und am meisten war meine Seele in mir erbittert bei der Erinnerung an die Verurteilung. Die Bitterkeiten der ewigen Strafe haben uns aus der Ferne kasteit. Denn ihre Qualen[330] sind uns mit dieser mächtigen Stimme angezeigt worden, die uns Sünder von den Gerechten trennt und fortbringt, wie unreine und abscheuliche Gegenstände, an einen hässlichen Ort, der uns ähnlich ist. Diese Dinge habe ich gelernt von jener erbärmlichen Stimme, die uns entfremdet hat und uns als Verfluchte[331] bezeichnet hat und uns in ewiges Feuer geschickt hat, jenes, das für den Ankläger und die seinen bereitet ist. Sieh auf dich selbst, o Mensch, und ruhe dich nicht unbekümmert aus auf einem großen Vertrauen auf die Gnade.

---

324 Mt 24, 42f: „Ihr wisst nicht, wann der Herr kommt… Wenn der Hausherr wüsste, wann der Dieb kommt…“

325 1Thess 5, 2. Vgl. 2Pt 3,10.

326 Vgl. Jes 22, 13, zit. 1Kor 15, 32.

327 LANE: *the excellence of the one who gathers in.*

328 In M20N stattdessen „für versöhnte Sünder oder gesammelte Tugenden“.

329 LANE: *saved.*

330 In M20N stattdessen „Bilder“.

331 In M20N stattdessen „Sünder“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

6. Trockenes Holz sprießt nicht, erst recht wenn es verdorrt ist. Auch der Mensch, in dem die Güte schöner Dinge nicht ist, lebt nicht auf Seligkeiten hin, erst recht wenn er ganz für die Sünde brennt. Denn er steht für die Strafe im Feuer bereit, wie unser Herr sagt: Die *Gerechten* werden in die *ewige*[332] *Freude eingehen*[333], und die Sünder in das *ewige Feuer*[334]. Ich habe diese und ähnliche Dinge als klein erkannt, die als Vergeltung für die Kinder zur Linken bestimmt sind, dass sie ein Zeichen sind für das, was in Wahrheit zu seiner Zeit sein wird.
Ehre sei diesem Zeigefinger voll Gnade, der in der ganzen Erziehung die Drohungen viel sein lässt, aber die Strafen klein. Und besonders, der etwas beginnt[335], aber nicht vollendet wie es vorgeschrieben ist. Und dessen Schläge nicht einer auf den anderen folgen. Durch Deine Güte ist unsere Hoffnung fest. Du gute Hoffnung der Umkehrenden, der Du barmherzig zu den Sündern bist, mische mich unter Deine Heiligen am schrecklichen und mächtigen Tag, und lass mich Deine Gnade sehen, unser Herr[336]. Ehre sei Dir.

[Das Ende des Buches der Teile, das von dem Herrn Šuḇḥālmāran gemacht worden ist[337]]

332 Vgl. Mt 25, 46.
333 Vgl. Mt 25, 21.23. „Ewige Freude“ nur Sir 2,9.
334 Vgl. Mt 25,41.
335 Lane: *has a beginning.*
336 Der Satzteil „mische mich unter Deine Heiligen am schrecklichen und mächtigen Tag, und lass mich Deine Gnade sehen, unser Herr“ fehlt in M20N.
337 Dieses Exzipit BM Or 6714 gehört nicht zu Buch 6, sondern zum gesamten Textkorpus des Šuḇḥālmāran. M20N hat: „Das Ende der Kapitel des Herrn Šuḇḥālmāran“.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Literaturverzeichnis

Hilfsmittel

Baumstark, Anton, Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluß der christlich-palästinensischen Texte, Bonn 1922 (Nachdruck Berlin 1968).
Blochet, G. J. Edgar, Catalogue des manuscrits arabes des nouvelles acquisitions, Paris 1925.
Brock, Sebastian P., A Brief Outline of Syriac Literature (Moran etho 9), Kottayam 1997.
Junker, Heinrich F. J./Bozorg Alawi, Persisch-deutsches Wörterbuch, Leipzig 1965 (neueste unv. Aufl. Wiesbaden ^{9}2002).
Paine-Smith, Richard (Hg.), Thesaurus Syriacus, Oxford, Bd. 1 1879, Bd. 2 1901.
Philothea du Sinai, Nouvaux manuscrits Syriaques du Sinai, Athen 2008 [Catalogue].

Deutsche Bibelpassagen folgen der revidierten Lutherbibel von 1975 der Deutschen Bibelgesellschaft Stuttgart. Für das Syrische wurde die Ausgabe der Pšiṭṭā von 1979 der United Bible Societies verwendet.

Quellen: Handschriften, Editionen und Übersetzungen

Šuḇḥālmāran

– Buch der Teile
London, BL Or. Ms. 6714, fol. 1 – 73.
Paris, Ms. arab. 6725, fol. 2.
Birmingham, Mingana syr. Ms. 631 fol. 52.
Lane, David J. (Hg./Üs.), Šubhalmaran. The Book of Gifts (CSCO 612/613, syr. 236/237), Louvain 2004.
Nau, François (Hg.), A propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe, Le Muséon 43 (1930), S. 87 [ed. Paris Ms. arab. 6725].

ʿAḇdīšōʿ bar Brīk̲ā

– Katalog der syrischen Schriftsteller
Assemanus, Josef S. (Hg./Üs.), Bibliothecæ orientalis clementino-vaticanæ Tomi tertii pars prima: De Scriptoribus Syris Nestorianis, Rom 1725. Nachdruck: Hildesheim/New York 1975 [syr./lat.].

Abraham von Kaškar

– Mönchsregel
Chabot, Jean-Baptiste (Hg./Üs.), Regulae ab Abrahamo conditae, in: Rendiconti della reale accademia dei Lincei 5, 7 (1898), S. 38–59 [syr. u. lat.].
Braun, Oskar (Üs.), Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (BKV 22), München 1915, S. 318–25.

Agapius

– Kitāb al-ʿUnwān
Vasiliev, Alexander (Hg./Üs.), Agapius, Kitab al-'Unvan (PO 8), Paris 1912, S. 397–550 [arab./frz.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Aggadat ham-Mašīaḥ

Even-Shmuel, Yehudah (Hg.), Midreshey ge'ullah, Jerusalem ²1954, S. 99–106.
Jellinek, Adolph (Üs.), Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner Midraschim, Leipzig 1853–77 (Nachdruck Hildesheim ³1938), Bd. 3, S. 141–43.

Andreas von Cäsarea

– Kommentar zur Apokalypse des Johannes
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.): Sancti patris nostri Andreae etc. opera omnia (PG 106), Paris 1863, Sp. 207–457 [gr./lat.].
Weinrich, William C. (Üs.), Thomas C. Oden, Greek Commentaries on Revelation/Oecumenius, Andrew of Cappadocia, Downers Grove 2010.

Aphrahat

– Unterweisungen
Parisot, Jean (Hg.), Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes I-XXII (Patrologia Syriaca 1.1), Paris 1894.
Bickell, Gustav (Üs.), Aphraates (BKV 38), Kempten 1874, S. 130–151.
P. Bruns (Üs.), Aphrahat, Unterweisungen, 2 Bde. (Fontes Christiani 5,1–2), Freiburg 1991.
Pierre, Marie-Joseph (Üs.), Aphraate le sage Persan, les Exposés (Sources Chrétiennes 349/359), Paris, Bd. 1, 1988, Bd. 2 1989.

Bāḇai

– Buch der Einheit
Vaschalde, Arthur (Hg./Üs.), Babai Magni liber de unione, 2 Bde. (CSCO 79/80, syr. 34/35), Lovanii 1915 [syr./lat.].
– Kommentar zu Evagrius Ponticus
Frankenberg, Wilhelm (Hg./Üs.), Euagrius Ponticus (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Neue Folge, Bd. XIII Nr. 2), Berlin 1912, S. 8–471 [syr./dt.].
– Leben des Georg
Bedjan, Paul (Hg.), Histoire de Mār Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre, et de deux laïques nestoriens, Paris 1895, S. 416–571 [syr.].
Braun, Oskar (Üs.), Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (BKV 22), München 1915, S. 221–277.
– Leben der Christina
Bedjan, Paul (Hg.), Acta Martyrorum et Sanctorum Syriace, Bd. 4, Paris-Leipzig 1894 (Nachdruck Hildesheim 1968), S. 201–207.
Binder, Matthias (Üs.), Mart Christina. Eine Märtyrerin am Ende des Sasanidenreichs, in: Dorothea Weltecke (Hg.), Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Beiträge zum sechsten deutschen Syrologen-Symposium in Konstanz, Juli 2009, Wiesbaden 2012, S. 13–26.

Barḥaḏbšabbā ʿArbaya

– Kirchengeschichte
Nau, François (Hg./Üs.), Documents pour servir à l'Histoire de l'église nestorienne: La seconde partie de l'Histoire de Bar Ḥadbešabbā ʿArbaïa et controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens (PO 9,5), Paris 1913, S. 489–631 [syr./frz.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Barḥaḏbšabbā von Ḥolwān

– Über die Gründung der Schulen
SCHER, ADDAI (Hg./Üs.), Cause de la fondation des ecoles, écrit par Barhadbsabba 'Arbaya, Eveque de Halwan (PO 4,4), Paris 1908, S. 317–404 [Nachdruck Turnhout 1971].

Barhebräus

– Kirchengeschichte
ABBELOOS, JOHANNES J./THOMAS J. LAMY (Hg./Üs.), Gregorii Barhebraei Chronicon Ecclesiasticum, 3 Bde., Lovanii 1872–77 [syr. /lat.].

Bar Sāhdē

– Chronik von Karḵā ḏ-ḇēṯ Slōḵ
BEDJAN, PAUL (Hg./Üs.), Acta martyrorum et sanctorum, Bd. 2, Paris 1891, S. 507–37 [syr./frz.].
MÖSINGER, GEORG (Hg.), Monumenta syriaca, Bd. 2, Innsbruck 1878, S. 63–75 [Auszug].
HOFFMANN, GEORG (Üs.), Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880, S. 43–60 [Auszug].

Chroniken anonym

– Chronikon Paschale
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Chronicon Paschale (PG 92), Paris 1860, S. 69–1146 [Nachduck von: DINDORF, LUDWIG A. (Hg./Üs.), Chronicon Paschale, Bonn 1832, 2 Bde.].

– Chronik von Seʿert
SCHER, ADDAI/JEAN PÉRIER (Hg./Üs.), Chronique de Séert. Histoire Nestorienne inédite. Arabe et français, Teil 1 (PO 4), Paris 1908, S. 213–313, Teil 2 (PO 7), Paris 1911, S. 95–203, Teil 3 (PO 13), Paris 1919, S. 437–639.

– Ḥūzistān-Chronik
GUIDI, IGNAZIO (Hg.), Un nuovo testo siriaco sulla storia delli ultimi Sassanidi (Actes du Huitième Congrès International des Orientalistes, Section Semitique b1, Deuxième Partie), Leiden 1891.
GUIDI, IGNAZIO (Hg./Üs.), Chronicon anonymum, in: ders., Chronica minora I, 2 Bde. (CSCO 1/2, syr. 1/2), Leipzig 1903 (Nachdruck Louvain 1955), Bd. 1 [syr.] S. 15–39, Bd. 2 [lat.] S. 13–32.
NÖLDEKE, THEODOR (Üs.), Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik übersetzt und commentiert (Sitzungsbericht der Wiener Akad. phil.-hist. Klasse, B CXXVIII), Wien 1893.

Clemens von Alexandria

– Stromateis
STÄHLIN, OTTO (Hg.), Clemens Alexandrinus: Stromata, 6 Bd.e (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 15), Leipzig 1906.
STÄHLIN, OTTO (Üs.), Clemens von Alexandrien, Teppiche: Wissenschaftliche Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), 3 Bde. (BKV 2. Reihe, 17, 19, 20), München 1936–1938.

– Protrepticus
STÄHLIN, OTTO (Hg.), Clemens Alexandrinus: Protrepticus und Paedagogus (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 12), Bd. 1, Leipzig 1905.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Stählin, Otto (Üs.), Clemens von Alexandrien, Mahnrede an die Heiden (Protrepticus) (BKV 2. Reihe, 7), München 1934.

Danielapokalypsen

– Arabische Danielapokalypse
Macler, Frédéric (Hg./Üs.), L'apocalypse arabe de Daniel, publiée, traduite et annotée, in: Revue de l'histoire de Religions 37 (1896), S. 37–55; 163–76; 288–319, und 49 (1904), S. 265–305.
– Danieldiegese
Berger, Klaus (Hg./Üs.), Die griechische Daniel-diegese: Eine altkirchliche Apokalypse: Text, Übersetzung und Kommentar (Studia Post-Biblica 27), Leiden 1976.
– Siebte Vision Daniels
Kalemkiar, Gregoris (Hg./Üs.), Die siebente Vision Daniels. Armenischer Text mit deutscher Übersetzung, Wien 1892.
Macler, Frédéric (Üs.), Vision de Daniel, in: Revue de l'histoire des religions 17 (1896), S. 290–309 [frz.].
– Syrische Danielapokalypse
Henze, Matthias (Hg./Üs.), The Syriac apocalypse of Daniel: introduction, text, and commentary (Studien und Texte zu Antike und Christentum 11), Tübingen 2001.
Henze, Matthias (Üs.), Syrische Danielapokalypse, (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit: Neue Folge; Bd. 1 Lfrg. 4), Gütersloh 2006.
– Vom jungen Daniel
Schmoldt, Hans (Hg./Üs.), Die Schrift „Vom jungen Daniel" und „Daniels letzte Vision" (Ph.D. Dissertation), Hamburg 1972, S. 25–113 [Vom jungen Daniel syr. u. dt.].

De gestis in Perside

Bratke, Eduard (Hg.), Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden (Texte und Untersuchungen IV/3), Berlin 1899.
Bringel, Pauline (Hg./Üs.), Une Polémique religieuse à la cour Perse : le De gestis in Perside. Histoire du texte, édition critique et traduction, Diss. Sorbonne 2007.

Denḥā von Tagrit

– Leben des Marūṯā
Nau, François (Hg./Üs.), Histoires d'Ahoudemmeh et de Marouta etc. (PO 3), Paris 1909, S. 52–96 [syr./frz.].

Didaskalia Apostolorum

de Lagarde,Paul (Hg.), Didascalia apostolorum. Syriace, Osnabrück 1854 (Nachdruck Wiesbaden 1967).
Achelis, Hans/Johannes Flemming (Üs.), Die syrische Didaskalia, Übersetzt und erklärt (Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts 2), Leipzig 1904.
Vööbus, Arthur (Hg./Üs.), The Didaskalia Apostolorum in Syriac, Teil I 2 Bde. (CSCO 401/402, syr. 175/176) u. Teil II 2 Bde. (407/408 syr. 179/180), Louvain 1979 [syr./engl.].

Disputationes Photini

Migne, Jean-Paul (Hg.), Disputationes Photini Manichaei cum Paulo Christiano (PG 88), Paris 1864, Sp. 529–51.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Doctrina Jacobi

Déroche, Vincent (Hg./Üs.), Doctrina Jacobi nuper baptizati, in: Gilbert Dagron/Vincent Déroche (Hg.), Juifs et Chrétiens dans l'Orient du VII[e] siècle (Travaux et Mémoires 11), Paris 1991, S. 47–229.

Egeria

– Itinerarium Egeriae

Heraeus, Wilhelm (Hg.), Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio, Heidelberg 1908.
Röwekamp, Wilhelm (Hg./Üs.), Egeria – Itinerarium – Reisebericht (Fontes Christiani 20), Freiburg 1995.

Eliaapokalypsen

– Hebräische Eliaapokalypse

Buttenwieser, Moses (Hg./Üs.), Die hebräische Elias-Apokalypse und ihre Stellung in der apokalyptischen Litteratur des rabbinischen Schrifttums und der Kirche. I. Hälfte. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen, sprachlichen Untersuchungen, und einer Einleitung nebst Übersetzung und Untersuchung der Abfassungszeit, Leipzig 1897.

– Koptische Eliaapokalypse

Steindorff, Georg (Hg./Üs.), Die Apokalypse des Elias. Eine unbekannte Apokalypse. Und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse. Koptische Texte, Übersetzung, Glossar. Leipzig 1899.
Pietersma, Albert/Susan Turner Comstock/Harold W. Attridge (Hg.), The Apocalypse of Elijah (Society of Biblical Literature Texts and Translations 19), Chico 1981.
Schrage, Wolfgang (Üs.), Die Elia-Apokalypse (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 5, Lfrg. 3), Gütersloh 1980, S. 193 – 288.

Esraapokalypse

- 4. Buch Esra

Weber, Robert (Hg.), Sacra Biblia juxta Vulgatam Versionem, Bd. 2, Stuttgart [2]1972, S. 1934–67.
Dedering, Sven/Raphaël J. Bidawid (Hg.), The Book of Ezra the Scribe who is Called Shelatiel (Vetus Testamentum Syriace IV.3), Leiden 1973.
Schreiner, Josef (Üs.), Das 4. Buch Esra (Jüdisches Schrifttum aus hellenistisch-römischer Zeit V,4), Gütersloh 1981.

- 5./6. Buch Esra

Duensing, Hugo/Aurelio de Santos Otero (Üs.), Das fünfte und sechste Buch Esra, in: Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Berlin 1964[3,] Tübingen 1971[4], S. 581–85.

- Esraapokalypse

Wahl, Otto (Hg.), Apocalypsis Esdrae (Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece 4), Leiden 1977.
Müller, Ulrich B. (Üs.), Die griechische Esra-Apokalypse, in: W. Georg Kümmel u.a. (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. V,2, Gütersloh 1976, S. 85–104.

Ephrem

– Brief an Publius

Brock, Sebastian P. (Hg./Üs.), Ephraem's Letter to Publius, in : Le Muséon 89 (1976), S. 261–305 [syr./engl.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Mathews, Edward G./Joseph P. Amar (Üs.), Letter to Publius, in: dies., Selected Prose Works of St. Ephrem of Syria (Fathers of the Church 91), Washington 1994, S. 333–355.

– Danielkommentar

Assemani, Joseph S. (Hg./Üs.), Patris Nostri Ephraem Syri in Danielam Prophetam Explanatio, in: ders., Severus Catena. Sancti Patris nostri Ephraem Syri opera omnia quae exstant Graece, Syriace, Latine, in sex tomos distribute, Bd. 5, Rom 1740 [syr./lat.].

– Diatessaronkommentar

Leloir, Louis (Hg.), Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile Concordant. Texte Syriaque (Manuscript Chester Beatty 709) (Chester Beatty Mongraphs 8), Dublin 1963.

Leloir, Louis (Hg.), Saint Ephrem. Commentaire de l'Evangile Concordant. Texte Syriaque (Manuscript Chester Beatty 709). Folios Additionels (Chester Beatty Mongraphs 8), Louvain 1990.

McCarthy, Carmel (Üs.), Saint Ephrem's Commentary on Tatian's Diatessaron. An English Translation of Chester Beatty Syriac MS 709 with Introduction and Notes (Journal of Semitic Studies Supplement 2), Oxford 1993.

Lange, Christian (Üs.), Ephraem der Syrer. Kommentar zum Diatessaron, 2 Bde (Fontes Christiani 54 1/2), Turnhout 2008 [dt. a. d. Syr.; wo nötig aus dem Arm.].

– Genesiskommentar

Tonneau, Raymond M. (Hg./Üs.), Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum Commentarii, 2 Bde. (CSCO 152/153, syr. 71/72), Louvain 1955 [syr./frz.].

– Hymnen gegen die Häretiker

Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra Haereses (CSCO 169/170; syr. 76/77), Louvain 1957 [syr./lat.].

Euringer, Sebastian (Üs.), Ephräm, Hymnen contra haereses, in: ders. (Üs.), Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften, Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter 61), Kempten/München 1928.

– Hymnen vom Glauben

Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des Heiligen Ephrem des Syrers Hymnen de Fide, 2 Bde. (CSCO 154/155, syr. 73/74), Louvain 1955.

– Hymnen vom Paradies und gegen Julian

Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Paradiso und Contra Julianum, 2 Bde. (CSCO 174/175, syr. 78/79), Louvain 1957.

Brock, Sebastian P. (Üs.), St. Ephrem the Syrian. Hymns on Paradise, Crestwood 1990.

– Hymnen von der Kirche

Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des Heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Ecclesia, 2 Bde. (CSCO 198/199, syr. 84/85), Louvain 1959.

– Nisibenische Hymnen

Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des Heiligen Ephraem des Syrers Carmina Nisibena, 4 Bde. (CSCO 218/219/240/241, syr. 92/93/102/103), Louvain 1961/63.

– Pauluskommentar

Patres Mechitaristae (Üs.), S. Ephraem Syri Commentarii in Epistolas S. Pauli, Venedig 1893 [lat. a. d. Arm.].

Evagrios Pontikos

– Kephalaia Gnostica

Guillaumont, Antoine (Hg./Üs.), Les six centuries des "Kaphalaia Gnostica" d'Évagre le pontique / édition critique de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française (PO 28,1), Paris 1958.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Evagrios Scholastikos
– Kirchengeschichte
HÜBNER, ADELHEID (Hg./Üs.): Evagrius Scholasticus. Historia ecclesiastica – Kirchengeschichte (Fontes Christiani 57), 2 Bde., Turnhout 2007 [gr./dt.].

Evangelium der Zwölf Apostel
HARRIS, J. RENDEL (Hg./Üs.), The Gospel of the Twelve Apostels Together with the Apocalypses of Each One of Them, Cambridge 1900 [syr./engl.].

Firdausī
– Shāhnāmeh
KHĀLEGHI MOTLAGH, JALĀL (Hg.), The Shahnameh, 12 Bd.e, Teheran 1988–2009 [mpers].
WARNER, ARTHUR UND EDMOND (Üs.), The Shahname, 9 Bd.e, London 1905–25 [Bde. 8 u. 9 mit Passagen zum 6. u. 7. Jh.].
MOHL, JULIUS (Hg./Üs.): Le Livre des Rois. 7 vol., Paris 1838–1878 [einzige vollständige europ. Übersetzung].

Hieronymus
– Danielkommentar
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), S. Eusebii Hieronymi Commentariorum In Danielem Prophetam Liber Unus (PL 25), Paris 1815–75, Sp. 491–584.
– Maleachikommentar
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), S. Eusebii Hieronymi Commentariorum In Malachiam Prophetam Liber Unus (PL 25), Paris 1815–75, Sp. 1541 – 1578.
– Thessalonicherkommentar
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), Hieronymus (incertus) in secundam epistolam ad Thessalonicenses (PL 30), Paris 1815–75, Sp. 643–902.

Himmelfahrt Jesajas
DILLMANN, AUGUST (Hg./Üs.), Ascensio Isaiae, aethiopice et latine, 1877.
MÜLLER, C. DETLEF G. (Üs.), Die Himmelfahrt des Jesaja, in: EDGAR HENNECKE/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen [5]1989, S. 547–562.

Hippolyt
– Danielkommentar
BONWETSCH, GEORG N./MARCEL RICHARD (Hg.), Kommentar zu Daniel/Hippolyt (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, 7), Berlin [2]2000 [gr.; geänderte Neuauflage von BONWETSCH, GEORG N. (Hg.), Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel etc. (CGS I,1), Leipzig 1897].
MAI, ANGELO (Üs.), Hippolyt. Scholia in Danielem, in: ders., Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus editio, Bd. I,2, Rom 1825, S. 29–56 [lat.].
– Über Christus und den Antichrist
GRÖNE, VALENTIN (Üs.), Tatian's, des Kirchenschriftstellers, Rede an die Griechen (Bibliothek der Kirchenväter 28), Kempten 1872 [d. i. Ps-Tatian].
ACHELIS, HANS (Hg.), Hippolyt's kleinere exegetische und homiletische Schriften (CGS 1,2), Leipzig 1897, S. 1–47 [gr.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ḥuḏrā der Ostsyrer

BEDJAN, PAUL (Hg.), Breviarium Chaldaicum. Pars tertia. A Pentecoste ad Dedicationem, Paris 1887 [syr.].
MATEOS, JUAN (Hg.), Lelya-Sapra. Les offices chaldéens de la nuit et du matin, 2 Bde., Rom 1972.

Idrīsī

– Geographie
JAUBERT, PIERRE-AMÉDÉ (Üs.), Géographie d'Édrisi, 2 Bde., Paris 1836/40.

Īšōʿdāḏ von Merw

– Genesiskommentar
VAN DEN EYNDE, CESLAS (Hg./Üs.), Commentaire d'Išodad de Merv sur l'Ancien Testament, I Genese (CSCO 156, syr. 75), Louvain 1950.
– Exoduskommentar
VAN DEN EYNDE, CESLAS (Hg./Üs.), Commentaire d'Išodad de Merv sur l'Ancien Testament, II Exode-Deuteronome (CSCO 179, syr. 81), Louvain 1958.
– Evangelienkommentar
GIBSON, MARGRET D. (Hg./Üs.), The Commentaries of Isho`dad of Merv, Bishop of Ḥadatha (c. 850 A.D.), Bd. 1 [engl.) u. 2–3 [syr.] (Horae Semiticae 5, 6, 7), Cambridge 1911.

Īšōʿdnaḥ von Basra

– Liber Castitatis
CHABOT, JEAN-BAPTISTE (Hg./Üs.), Le livre de la Chasteté composé par Jesusdenah, évêque de Baçrah, in: Mélanges d`archéologie et histoire 16 (1896), S. 225–292 [syr./frz.].

Īšōʿyaʰḇ von Adiabene

– Leben des Īšōʿsaḇrān
CHABOT, JEAN-BAPTISTE (Hg./Üs.), Histoire de Jésus-Sabran, écrite par Jésus-Yab d'Adiabène, publiée d'après le ms. syr. CLXI de la Bibliothèque Vaticane, in: Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires 7 (1897), S. 485–584 [syr./frz.].

Jakob von Sarūḡ

– Predigten über das Ende der Welt
BEDJAN, PAUL (Hg.), Jacob of Sarug. Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, 5 Bde., Leipzig 1905ff (Nachdruck in 6 Bden.: Piscataway 2006).
ISEBAERT-CAUUET, ISABELLE (Üs.), Jacques de Saroug. Homélies sur la Fin du Monde, Paris/Leipzig 2005.
– Predigten über Elia
BEDJAN, PAUL (Hg.), Jacob of Sarug. Homiliae selectae Mar Jacobi Sarugensis, Bd. 4, Paris/Leipzig 1908, S. 133–260.
– Gedicht über den Bräutigam
LAVENANT, RENÉ (Üs.), Jacques de Saroug : Voici l'Époux qui vient, 23.9.2008, http://www.patristique.org/Jacques-de-Saroug-Voici-l-Epoux.html.

Jerusalemer Lektionar

RENOUX, ATHANASE (Hg./Üs.), Le Codex Arménien Jérusalem 121, 2 Bd.e (PO 36,1–2), Paris 1969/71 [frz./arm.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Johannes bar Penkāyē
– Weltgeschichte
MINGANA, ALPHONSE (Hg.), Sources syriaques, Bd. 1 Teil 2 , Leipzig 1908 [Kap. 10–15].
RUDOLF ABRAMOWSKI (Üs.), Dionysius von Tellmahre. Zur Geschichte der Kirche unter dem Islam, Leipzig 1940 [Kap. 14–15].

Johannes Chrysostomos
– Kommentar zu den Thessalonicherbriefen
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Chrysostomi homiliae in Epistolam secundam ad Thessalonicenses 7, in: PG Bd. 62, Paris 1862, Sp. 467–501 [gr./lat.].
LIEBERT, NARCISSUS (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über die Briefe an die Thessalonicher (BKV 75), Kempten 1883, S. 537–812.
– Kommentar zum Hebräerbrief
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Chrysostomi homiliae in Epistolam ad Hebraeos 34, in: PG Bd. 63, Paris 1862, Sp. 9–237 [gr./lat.].
MITTERRUTZNER, J. CHRYSOSTOMUS (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über den Brief an die Hebräer (BKV 77), Kempten 1884.
– Kommentar zum zweiten Korintherbrief
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Chrysostomi in Epistolam secundam ad Corinthios, in: PG Bd. 61, Paris 1862, Sp. 381–611 [gr./lat.].
HARTL, ALOIS (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Homilien über den zweiten Brief an die Korinther (BKV 72), Kempten 1887.
– Kommentar zum Matthäusevangelium
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), Johannis Chrysostomi in Matthaeum homiliae 90, PG 57, S. 13–58, 794 (CPG 4424)
BAUR, J. CHRYSOSTOMUS (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus, (BKV 23), Kempten/München 1915.
– Kommentar zum Epheserbrief
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Chrysostomi in Epistolam ad Ephesios homiliae 24, in: PG Bd. 62, Paris 1862, Sp. 9–177 [gr./lat.].
STODERL, WENZEL (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an die Galater und Epheser (BKV, 2. Reihe, 15), Kempten/München 1936.
– Kommentar zu den Timotheusbriefen
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Chrysostomi in Epistolas ad Timotheum homiliae, in: PG Bd. 62, Paris 1862, Sp. 501–99 [gr./lat.].
WIMMER, JOHANNES (Üs.), Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Kommentar zu den Briefen des hl. Paulus an Timotheus (BKV 74), Kempten 1883.
– Schriften
SCHMITZ, MATTHIAS (Üs.), Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus (BKV 13), Kempten 1879.

Johannes von Damaskus
– Expositio fidei
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Joannis Damasceni Expositio Fidei orthodoxae, in: PG Bd. 94, Paris 1864, Sp. 790–1227 [gr./lat.].
STEINHOFER, DIONYS (Üs.), Des Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens (BKV 44), München 1923.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Johannesapokalypse apokryph

VON TISCHENDORFF, KONSTANTIN (Hg.), Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Joannis item Mariae Dormitio: Additis Evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis, Leipzig 1866 (Nachdruck Hildesheim 1966), S. 70–94 [gr].

Junilius Africanus

– De partibus Divinae legis

MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), De Partibus Divinae legis Libri II (PL 68), Paris 1847 [lat.].

KIHN, HEINRICH (Hg.), Theodor von Mopsuestia und Junilus Africanus als Exegeten, Freiburg 1880, S. 465–528 [lat.].

MAAS, MICHAEL (Üs.), Exegesis and Empire in the Early Byzantine Mediterranean. Junillus Africanus and the *Instituta Regularia Divinae Legis* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 17), Tübingen 2003, S. 118–235 [lat. von KIHN/engl.].

Kosmas Indikopleustes

– Christliche Topographie

MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Cosmae Indicopleustae Topographia Christiana, in: PG Bd. 88, Paris 1864, Sp. 9–475 [gr./lat.].

WOLSKA-CONUS, WANDA (Üs.) Cosmas Indicopleustès. Topographie chrétienne, 3 Bde. (Sources chrétiennes 141, 159, 197), Paris 1968–73.

Kyrill von Jerusalem

– Taufkatechesen

MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Cyrilli Hierosolymitani catecheses ad illuminandos, in: PG Bd. 33, Paris 1860, Sp. 333–1180 [gr./lat.].

HÄUSER, PHILIPP (Üs.), Des heiligen Cyrillus Bischofs von Jerusalem Katechesen (BKV 41), Kempten/München 1922.

BĂDILIŢĂ, CHRISTIAN (Üs.), Les métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise, Beauchesne 2005, S. 345–370.

Laktanz

– Von den Todesarten der Verfolger

MIGNE, JEAN-PAUL (Hg.), Lactantii Liber de Mortibus persecutorum, in: PG Bd. 7, Paris 1844, Sp. 190–275.

HARTL, ALOIS (Üs.), Lactantius, „Von den Todesarten der Verfolger“ (BKV, 36), München 1919.

Mari

– Patriarchengeschichte

GISMONDI, ENRICO (Hg./Üs.), Maris Amri et Slibae de Patriarchis Nestorianorum Commentaria, Bde 1,1 (Maris textus), 1,2 (Maris versio), Rom 1899 (Nachdruck Piscataway 2011) [arab./lat.].

Marūṯā von Tagrit

– Leben des Aḥūḏemmeh

NAU, FRANÇOIS (Hg./Üs.), Histoires d’Ahoudemmeh et de Marouta etc. (PO 3), Paris 1909, S. 7–51 [syr./frz.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Michael der Syrer
– Kirchengeschichte
CHABOT, JEAN-BAPTISTE (Hg./Üs.), Chronique de Michel le Syrien, Paris 1900, 2 Bd.e [arab./frz.].

Mšīḥāzḵā
– Chronik von Arbela
SACHAU, EDUARD (Hg./Üs.), Chronik von Arbela, Berlin 1915.
KAWERAU, PETER (Hg./Üs.), Chronik von Arbela (CSCO 467/468, syr. 199/200), Louvain 1985.

Narsai
– Begräbnisgesänge
WOLFF, MATERNUS (Hg./Üs.), Drei Begräbnisgesänge Narsais, in: Oriens Christianus 12–14 (1925), S. 1–29.
– Predigten
MINGANA, ALPHONSE (Hg.), Narsai. Memre, Mossul (Mausilii) 1905, 2 Bd.e.
– Predigt über den Antichrist
BL Or. 9396, fol. 163v–177r.
– Predigt über die drei nestorianischen Lehrer
MARTIN, FRANÇOIS (Hg./Üs.), Homélie de Narses sur les trois docteurs Nestoriens, in: Journal Asiatique 1 (1900), S. 9–51 [syr.], 52–106 [frz.].
MCVEY, KATHLEEN E. (Üs.), The Memra of Narsai on the Three Nestorian Doctors (Orientalia Christiana Analecta 221), Rom 1983.
– Predigten über die Gleichnisse der Evangelien
PATAQ SIMAN, EMMANUEL (Hg./Üs.). Narsai. Cinq homélies sur les paraboles Évangéliques, Paris 1984.
– Predigt über die Kirche als die Braut Christi
ALLGEIER, ARTHUR (Üs.), Ein syrischer Memra über die Kirche als die Braut Christi, in: ders., Der König und die Königin des 44. (45.) Psalmes im Lichte des N. Test. und der altchristlichen Auslegung, in: Der Katholik 19 (1917), S. 145–173 (hier S. 151–163).
– Predigt über die kommende Welt
DELLY, EMMANUEL-KARIM (Üs.), Le 23^{e} „Memra“ de Narsai, in: Divinitas 3 (1959), S. 514–553 [lat.].
– Predigt über die Märtyer
KRÜGER, PAUL (Üs.), Traduction et commentaire de l'homélie de Narsai sur les martyrs. Contribution à l'étude du culte des martyrs dans le Nestorianisme primitif, in: Orient Syrien 3 (1958), S. 299–318.
– Predigten über die Schöpfung
GIGNOUX, PHILIPPE (Üs.), Homélies de Narsai sur la Création (PO 34, 3–4), Paris 1968.
– Predigt über die Seele
ALLGEIER, ARTHUR (Üs.), Ein syrischer Memra über die Seele in religionswissenschaftlichem Rahmen, in: Archiv für Religionswissenschaft 21 (1922), S. 360–396.
– Predigten zur Heilsökonomie
FRISHMAN, JUDITH (Hg./Üs.), The Ways and Means of the Divine Economy. An edition, translation and study of six biblical homilies by Narsai (Dissertation), Leiden 1992.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

– Predigten zur Liturgie
CONNOLLY, R. HUGH (Üs.), The Liturgical Homilies of Narsai (Texts and Studies 8), Cambridge 1909.
– Wechsellieder
FELDMANN, FRANZ (Hg./Üs.), Syrische Wechsellieder von Narses, Leipzig 1896.

Nestorius

– Liber Heraclidis
BEDJAN, PAUL (Hg.), Le Livre d'Héraclide de Damas, Paris 1910.
DRIVER, GODFREY ROLLES/LEONARD HODGSON (Üs.), Nestorius: The Bazaar of Heracleides, Oxford 1925.

Nikodemusevangelium

VON TISCHENDORF, KONSTANTIN (Hg.), Evangelia apocrypha, Leipzig ²1876, S. 210–486 [lat.].

Oden Salomos

CHARLESWORTH, JAMES H. (Hg.), The Odes of Solomon: The Syriac Texts (Society of Biblical Literature Texts and Translations 13), Missoula 1977.
LATTKE, MICHAEL (Üs.), Oden Salomos, übersetzt und einqeleitet, Freiburg/Basel/Wien 1995.

Oecumenius

– Kommentar zur Johannesapokalypse
DE GROOTE, MARC (Hg.) Oecumenii commentarius in Apocalypsin (Traditio exegetica Graeca 8), Leuven 1999.
WEINRICH, WILLIAM C. (Üs.), THOMAS C. ODEN, Greek Commentaries on Revelation/Oecumenius, Andrew of Cappadocia, Downers Grove 2010.

Orakel von Baalbek

ALEXANDER, PAUL J. (Üs.), The Oracle of Baalbek: The Tiburtine Sibyl in Greek Dress, Locust Valley 1967.

Origenes

– Über das Gebet
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Originis libeuuls in orationem, in: PG Bd. 11, Paris 1857, Sp. 415–563 [gr./lat.].
KOETSCHAU, PAUL (Üs.), Origenes, Schriften vom Gebet und Ermahnung zum Martyrium (BKV 48), München 1926.
– Gegen Kelsos
MIGNE, JEAN-PAUL (Hg./Üs.), Originis contra Celsum libri octo, in: PG Bd. 11, Paris 1857, Sp. 637–1650 [gr./lat.].
KOETSCHAU, PAUL (Üs.), Origenes, Acht Bücher gegen Celsus (BKV 52 u. 53), München 1926.

Ōtōt ham-Mašīaḥ

EVEN-SHMUEL, YEHUDAH (Hg.), Midreshey Ge'ullah, Jerusalem ²1954, S. 318–23.
JELLINEK, ADOLPH (Hg.), Bet ha-Midrasch: Sammlung kleiner Midraschim, Leipzig, 1853–77 (Nachdruck Hildesheim ³1967), Bd. 2, S. 58–63.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Paraleipomena Jeremiou

KRAFT, ROBERT A./ANN-ELIZABETH PURINTUN (Hg./Üs.), Paraleipomena Jeremiou (Society of Biblical Literature Texts and Translations 1), Missoula 1972.
SCHALLER, BERNDT (Üs.), Paralipomena Jeremiou, in: W. GEORG KÜMMEL et al. (Hg.), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 1, Gütersloh 1998, S. 659–777.

Passion des Anastasios

FLUSIN, BERNARD (Hg./Üs.), Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VIIe siècle, Bd. 1, Paris 1992 [gr./frz.].

Paulusapokalypse

VON TISCHENDORF, KONSTANTIN (Hg.), Apocalypses Apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Joannis, item Mariae Dormitio, Leipzig 1866, S. 34–69 [gr.].
JAMES, MONTAGUE R. (Hg.): Apocrypha anecdota. A collection of thirteen apocryphal books and fragments (Contributions to biblical and patristic literature, texts and studies, 2/3). Bd. 1, Cambridge 1893, S. 11–42.
RICCIOTTI, GIUSEPPE (Hg./Üs.), Apocalypsis Pauli syriace, in: Orientalia Nova Series 2 (1933), S. 1–32 [syr.], 120–149 [lat.].
DUENSING, HARALD/AURELIO DE SANTOS OTERO (Üs.), Apokalypse des Paulus, in: EDGAR HENNECKE/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2 Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1989, S. 644–675.

Peter der Mönch

– Leben des Mār Saḇrīšōʿ
BEDJAN, PAUL (Hg.), Histoire de Mār Jabalaha, de trois autres patriarches, d'un prêtre, et de deux laïques nestoriens, Paris 1895, S. 288–331 [syr.].

Petrusapokalypse

– Griechische Petrusapokalypse
JAMES, MONTAGUE R. (Hg./Üs.), The Revelation of Peter. A Lecture on the Newly Recovered Fragment, in: ders./J. ARMITAGE ROBINSON (Hg.), The Gospel according to Peter With the Apocalypse of Peter, Cambridge 1893, S. 37–82 [engl.], S. 89–96 [gr.].
DIETERICH, ALBRECHT (Hg./Üs.), Nekyia (Petrusapokalypse), Leipzig 1893.
MÜLLER, C. DETLEF G. (Üs.), Offenbarung des Petrus, in: EDGAR HENNECKE/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band 2 Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen ^{6}1989, S. 562–578.
– Äthiopische Petrusapokalypse
GRÉBAUT, SYLVAIN (Hg./Üs.), Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine, in : Revue de l'Orient Chrétien New Series 15 (1910), 198–214, 307–23.
– Arabische Petrusapokalypse
MINGANA, ALPHONSE (Üs.), Apokalypse of Peter (Woodbrooke Studies, Bd. 3, fasc. 6–8), Cambridge 1931, S. 93–450.

Petrusevangelium

ROBINSON, J. ARMITAGE (Hg./Üs.), The Gospel according to Peter. A Lecture on the Newly Recovered Fragment, in: ders./MONTAGUE R. JAMES (Hg.), The Gospel according to Peter With the Apocalypse of Peter, Cambridge 1893, S. 11–36 [engl.], S. 83–88 [gr.].

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Prokop

– Monumenta
  Dewing, Henry B. (Hg./Üs.), Procopius VII: The Buildings (Loeb Classical Library 343), Cambridge, MA 1940 [gr./engl.].
– Anekdoton
  Dewing, Henry B. (Hg./Üs.), Procopius VI: The Anecdota or Secret History (Loeb Classical Library 290), Cambridge, MA 1935 [gr./engl.].

Ps-Clemens

– Rekognitionen
  De Lagarde, Paul A. (Hg.), Clementis Romani recognitiones syriace, Leipzig/London 1861 [syr.].
  Rehm, Bernhard/Georg Strecker (Hg.), Recognitiones: Rekognitionen in Rufins Übersetzung (Griechische Christliche Schriftsteller 51, Pseudoklementinen 2), Berlin ^{2}1994 [lat.].
  Smith, Thomas (Üs.), The Recognitions of Clement, in: Roberts, Alexander/James Donaldson (Hg.), The Twelve Patriarchs, Excerpts and Epistles, The Clementina, Apocrypha, Decretals, Memoirs of Edessa and Syriac Documents, Remains of the First Ages (Ante-Nicene Fathers 8), Edinburgh 1885, S. 73–211.
– Clemensroman und Kerygmata Petrou [aus den Rekognitionen rekonstruierte Urschrift]
  Irmscher, Johannes/Georg Strecker (Üs.), Die Pseudoklementinen, in: Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Tübingen ^{4}1971, S. 438–88.
– Epistolae Ad Virgines
  Villecourt, Clément (Hg./Üs.), Sancti Clementis Romani duae epistolae ad virgines (PG 1), Paris 1815, Sp. 379–452 [syr./lat.].
  Beelen, J. Theodore/Pius Zingerle (Hg./Üs.), Sancti Clementis Epistolae binae ad virginitatem, Louvain 1856 [syr./lat./dt.].
  Duensing, Hugo (Üs.), Pseudo-Clemens, ad Virgines, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 53 (1950/51), S. 166–88.

Ps-Ephrem

– Predigt über das Ende der Welt
  Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III (CSCO 320–321, syr. 138–139), Louvain 1972, S. 60–71 [syr.], 79–94 [dt.].
– Predigt über den Propheten Elia [Ephraem graecus]
  Mercati, Silvio G. (Hg.), S. Ephraem Syri opera (Monumenta biblica et ecclesiastica 1 fasc. 1), Rom 1915, S. 191–231 [gr.].
– Predigt über die Gottesfurcht und den jüngsten Tag [Ephraem graecus]
  Beck, Edmund (Hg./Üs.), Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III (CSCO 320–321, syr. 138–139), Louvain 1972, S. 209–12 [syr./dt.].
  Euringer, Sebastian (Üs.), Ephräm, Rede über die Gottesfurcht und den jüngsten Tag., in: ders. (Üs.), Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften, Bd. 1 (Bibliothek der Kirchenväter 37), Kempten/München 1919.
– Predigt über die letzten Zeiten, den Antichrist und das Ende der Welt [Ephrem latinus]
  Caspari, Carl P. (Hg.), Briefe, Abhandlungen und Predigten aus den letzten zwei Jahrhunderten des kirchlichen Alterthums und dem Anfang des Mittelalters, Christiana 1890.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Ps-Sebeos

– Geschichte

ABGARYAN, GEVORG V. (Hg.), Sebeos, Erevan 1979 [arm.].
HÜBSCHMANN, HEINRICH (Üs.), Zur Geschichte Armeniens (Dissertation), Leipzig 1875 [Passagen in dt. Üs.].
THOMSON, ROBERT W. (Üs.), JAMES HOWARD-JOHNSTON: The Armenian History Attributed to Sebeos, 2 Bde, Liverpool 1999.
BEDROSIAN, ROBERT (Üs.), Sebeos, New York, 1985.

Ps-Tansar

– Brief des Tansar

BOYCE, MARY (Üs.), MOJTABEH MINOVI (Hg.), The letter of Tansar, Rom 1968.

Sefer Serubbabel

JELLINEK, ADOLH (Hg.), Bet Ha-Midrasch. Sammlung kleiner Midraschim, Bd. 2, Leipzig 1854 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 54–57 [hebr.].
WÜNSCHE, AUGUST (Üs.), Aus Israels Lehrhallen II/2, Leipzig 1907 (Nachdruck Hildesheim 1967), S. 81–88.

Stefan II. von Hierapolis

– Passion der Golānduḫt

GARITTE, GÉRARD (Üs.), La passion géorgienne de sainte Golindouch, in: Analecta Bollandiana 74 (1956), S. 426–440 [lat.]

Synodalakten

– Buch des Synhados

CHABOT, JEAN-BAPTISTE (Hg./Üs.), Synodicon Orientale ou recueil de synodes nestoriens (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 37), Paris 1902 [syr./frz.].
BRAUN, OSKAR (Üs.), Das Buch der Synhados. Nach einer Handschrift des Museo Borgiano übers. und erl., Stuttgart/Wien 1900.

– Ps-Mārūtā

VÖÖBUS, ARTHUR (Hg./Üs.), The Canons Ascribed to Mārūtā of Maipherqaṭ and related sources, 2 Bde. (CSCO 439/40, syr. 191/92), Louvain 1982.

Ṭabarī

– Chronik

NÖLDEKE, THEODOR (Hg./Üs.), Tabari, Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, Leiden 1879 (Nachdrucke Leiden 1973 und Ann Arbor 1980) [arab./dt.].

Tatian

– Diatessaron

CIASCA, AGOSTINO (Hg./Üs.), Tatiani Evangeliorum harmoniae, Rom 1888 [arab./lat.].
HOGG, HOPE W. (Üs.), The Diatessaron of Tatian (The Ante-Nicene Fathers 5), Edinburgh 1897 (Nachdruck Grand Rapids 1990).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Testament unseres Herrn

Ephrem II. Rahmani, Ignatius (Hg./Üs.), Testamentum Domini nostri Jesu Christi, Mainz 1899 [syr./lat.].

Theodor von Mopsuestia

– Kathechetische Homilien
Tonneau, Raymond/Robert Devreesse (Hg./Üs.), Les homélies catéchétiques (Studi e Testi 145), Rom 1949 [syr./frz.]
Bruns, Peter (Üs.), Theodor von Mopsuestia. Katechetische Homilien, 2 Bd.e (Fontes Christiani 17, 1–2), Freiburg 1994.
– Kommentar zur Genesis
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.), Fragmenta in Genesin (PG 66), Sp. 633–46 [gr./lat.].
– Kommentar zum Johannesevangelium
Vosté, Jacques-Marie (Hg./Üs.), Theodori Mopsuesteni Commentarius in Evangelium Johannis Apostoli, 2 Bde. (CSCO 116, syr 3, Bd. 1 u. 2), Lovanii 1940 [syr./lat.].
– Kommentar zu Maleachi
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.), Theodori Mopsuesteni Commentaria in Malachiam prophetam (PG 66), Sp. 797–632 [gr./lat.].
– Kommentar zum Nizänischen Credo
Mingana, Alphonse (Hg./Üs.), Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed (Woodbrooke Studies 5), Cambridge 1932.
– Kommentare zu den Paulusbriefen
Swete, Henry B. (Üs.), Theodori Episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. The Latin Version with the Greek Fragments, Cambridge 1882, Bd. II,1: Thessalonians-Philemon.
– Kommentar zu den Psalmen
Devreesse, Robert (Hg./Üs.), Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes (Studi e Testi 93), Vatikanstaat 1939 [gr./lat.].

Theodoret von Kyrrhos

– Häreticarum fabularum compendium (Anhang: Taufkatechesen)
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.), Theodoretus Cyrrhi Episcopus. Compendium Häreticarum fabularum (PG 83), Paris 1864, Sp. 335–554 [gr./lat.].
Bădiliță, Christian (Üs.), Les métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Eglise, Beauchesne 2005, S. 488–492.
– Kommentar zu Daniel
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.), Theodoretus Cyrrhi Episcopus. Interpretatio in Danielem (PG 81), Sp. 1256–1545 [gr./lat.].
– Kommentar zu Maleachi
Migne, Jean-Paul (Hg./Üs.), Theodoretus Cyrrhi Episcopus. Interpretatio in xii prophetas (PG 81), Sp. 1547–1988 [gr./lat.].

Theophylaktos Simokatta

– Geschichte
de Boor, Carl G. (Hg.), Theophylacti Simocattae historiae, Leipzig 1887; Neuauflage Wirth, Peter (Hg.), Stuttgart 1972.
Schreiner, Peter (Üs.), Theophylaktes Simokates. Geschichte (Bibliothek der griechischen Literatur 20), Stuttgart 1985.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Thomas von Marga

– Mönchsgeschichte

BEDJAN, PAUL (Hg.), Liber Superiorum seu Historia monastica auctore Thoma Episcopo Margensi, Paris/Leipzig 1901.

BUDGE, E. A. WALLIS (Hg./Üs.), Thomas of Marga, The Books of Governors. The Historia Monastica of Bishop Thomas of Marga A. D. 840, Bd. 1 [syr.] u. 2 [engl.], London 1893.

BRAUN, OSKAR (Üs.), Ostsyrisches Mönchsleben. Nützliche Geschichten etc. von Mönchen des Klosters Bet 'Abe. Verfaßt vom hl. Mar Thomas, in: ders., Ausgewählte Akten persischer Märtyrer (BKV 22), München 1915, S. 283–317.

Thomasakten

WRIGHT, WILLIAM (Hg./Üs.), Apocryphal Acts of the Apostles, London 1871, repr. Hildesheim 1990, Bd. 1, S. 171–333 [syr.], Bd. 2, S. 146–298 [engl.].

DRIJVERS, HAN J. W. (Üs.), Thomasakten, in: EDGAR HENNECKE/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen, Bd. 2, Tübingen ^{6}1997, S. 289–367.

Thomasapokalypse

DE SANTOS OTERO, AURELIO (Üs.), Thomasapokalypse, in: HENNECKE, EDGAR/WILHELM SCHNEEMELCHER (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Tübingen ^{4}1971, S. 675ff.

BIHLMEYER, PIUS (Hg.), Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas, in: Revue bénédictine 28 (1911), S. 270–82.

Vita Eliae

SCHWEMER, ANNA MARIA (Üs.), Vitae Prophetarum (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit 1,7), Gütersloh 1997, S. 643–47.

Verwendete Sekundärliteratur

ABRAMOWSKI, LUISE, Der Bischof von Seleukia-Ktesiphon als Katholikos und Patriarch der Kirche des Ostens, in: DMITRIJ BUMAZHNOW, HANS R. SEELIGER (Hg.), Syrien im 1.–7. Jh. nach Christus. Akten der 1. Tübinger Tagung zum Christlichen Orient (16.–17. Juni 2007), Tübingen 2011, S. 1–56.

—, Die Christologie Babais des Grossen, in: Symposium Syriacum 1972 (Orientalia Christinana Analecta 197), Rom 1974, S. 219–245.

—, Martyrius-Sahdona and dissent in the Church of the East, in: CHRISTELLE JULLIEN (Hg.), Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide (Studia Iranica 36), Paris 2008, S. 13–28.

—, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (CSCO 242, subs. 22), Louvain 1963.

—, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia, in: ZKG 72 (1961), S. 263–293.

ADLER, WILLIAM, Eusebius' Critique of Africanus, in: MARTIN WALLRAFF (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157), Berlin 2006, S. 147–57.

ALEXANDER, PAUL J., The Byzantine Apocalyptic Tradition. Berkeley 1985.

ALFEJEV, HILARION, Isaak der Syrer von Ninive, in: ders. (Hg.), Syrische Kirchenväter, Stuttgart 2004, S. 133–38.

ALWAN, KHALIL, Le remzo selon la pensée de Jacques, in: Parole d'Orient 15 (1988/89), S. 91–106.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Anderson, Andrew R., Alexander's Gate: Gog and Magog and the Enclosed Nations (Monographs of the Mediaeval Academy of America 5), Cambridge 1932.
Arendzen, John P., A New Syriac Text of the Apocalyptic Part of the „Testament of the Lord", in: Journal of Theological Studies 2 (1901), S. 401–16.
Azarnoush, Massoud, New Evidence on the Chronology of the «Anahita Temple», in: Iranica Antiqua 44 (2009), S. 393–402.

Badger, George P., The Nestorians and their Rituals, Bd. 2, London 1852.
Bădiliță, Christian, Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église, Paris 2005.
Bauckham, Richard J., The Apocalypse of Peter; an Account of Research (Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II, 25,4), Berlin 1986.
Baum, Wilhelm, Schirin: Christin-Königin-Liebesmythos. Eine spätantike Frauengestalt – historische Realität und literarische Wirkung (Einführungen in das orientalische Christentum 3), Klagenfurt 2003.
Baumer, Christoph, Frühes Christentum zwischen Euphrat und Jangtse, Stuttgart 2005.
Becker, Adam H., Fear of God and the Beginning of Wisdom: The School of Nisibis and Christian Scholastic Culture in Late Antique Mesopotamia (Series Divination), Philadelphia 2006.
—, Sources for the Study of the School of Nisibis (Translated Texts for Historians 50), Liverpool 2008.
Bettiolo, Paolo: Avec la charité comme but: Dieu et création dans la meditation d'Isaac de Ninive, in: Irénicon 63 (1990), S. 323–45.
Beulay, Robert, La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale. Chevetogne 1987.
Binder, Matthias, „Your Death, Oh God". Christological and other Adaptions of Shubḥalmaran's End Time Book in the Syriac Manuscript M20N from Mt Sinai, noch unveröffentlicht.
Blum, Georg Günter, Die Geschichte der Begegnung christlich-orientalischer Mystik mit der Mystik des Islams (Orientalia Biblica et Christiana 17), Wiesbaden 2009.
—, Leiden mit Christus, Schau des göttlichen Lichtes, Erfahrung der dunklen Nacht. Mystologische Motive des östlichen Christentums, in: Karl Pinggéra (Hg.), G. G. Blum, „In der Wolke des Lichtes". Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens (Oikonomia 40), Erlangen 2001, S. 127–62.
—, Nestorianismus und Mystik. Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), S. 273–294. – Auch in: Karl Pinggéra (Hg.), G. G. Blum, „In der Wolke des Lichtes". Gesammelte Aufsätze zu Spiritualität und Mystik des Christlichen Ostens (Oikonomia 40), Erlangen 2001, S. 47–70.
—, Vereinigung und Vermischung. Zwei Grundmotive christlich-orientalischer Mystik, in: Oriens Christianus 63 (1979), S. 41–60.
Borgehammar, Stephan, Heraclius Learns Humility: Two Early Latin Accounts Composed for the Celebration of Exaltatio Crucis, in: Wolfram Brandes et al. (Hg.), Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Bd. 6, Berlin 2009, S. 145–201.
Botha, Philipp J., The Relevance of the Book of Daniel for Fourth-Century Christianity According to the Commentary Ascribed to Ephrem the Syrian, in: Katharina Bracht/David S. du Toit (Hg.), Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam, Berlin 2007, S. 99–122.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Bousset, Wilhelm, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie I, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 20 (1899), S. 103–31.
—, Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apocalypse, Göttingen 1895.
Boyce, Mary, Art. Anāhīd, i. Ardwīsūr Anāhīd, in: Encyclopedia Iranica online, 15.12.1984.
Braun, Oskar, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie in den syrischen Kirchen, in: Zeitschrift für die katholische Theologie 16 (1892), S. 273–312.
Brock, Sebastian P., A Guide to Narsai's Homilies, in: Hugoye: Journal of Syriac Studies 12,1 (2009), S. 21–40.
—, Art. Apocalypses, in: ders. et al. (Hg.), The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage, Piscataway 2011, S. 25–26.
—, Christians in the Sasanian Empire: A Case of Divided Loyalties, in: Stuart Mews (Hg.), Religion and national identity (Studies in Church History 18), Oxford 1982, S. 1–19. – Auch in: Sebastian P. Brock, Syriac Perspectives in Late Antiquity, London 1997, IV, S. 1–19.
—, Isaac of Ninive (Isaac the Syrian): The Second Part, chapters IV–XLI, Louvain 1995 (CSCO 555, syr. 225).
—, Art. Isaiah of Scetis, in: ders. et al. (Hg.), The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage, Piscataway 2011, S. 211f.
—, Lane, David J., Šuḇḥalmāran. The Book of Gifts, in: Oriens Chrisianus Periodica 72 (2006), S. 224–229.
—, 'Mingana Syr 628': A Folio from a Revision of the Pshitta Song of Songs, in: Journal of Syriac Studies 40 (1995), S. 39–56.
—, Syriac Soures for Seventh-Century History, in: Byzantine and Modern Greek Studies 2 (1976), S. 17–36.
—, The Bridal Chamber of Light: a distinctive feature of the Syriac liturgical tradition, The Harp 18 (2005), S. 179–191.
—, The Christology of the Church of the East in the Synods of the fifth to the early seventh centuries: preliminary considerations and materials, in: George D. Dragas (Hg.), Aksum-Thyteira. A Festschrift for Archbishop Methodios, London 1985, S. 140–42.
—, The Conversations with the Syrian Orthodox under Justinian (532), in: Orientalia Christiana Periodica 47 (1981), S. 87–121. – Auch als „The Orthodox-Oriental Orthodox Conversations of 532" in: ders., Syriac Perspectives on Late Antiquity, London 1984, S. 219–227.
Bruns, Peter, Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, in: Annuarium Historiae Conciliorum 32 (2000), S. 1–22.
—, Das sog. "Nestorianum" und verwandte Symbole, in: Oriens Christianus 89 (2005), S. 43–62.
—, Die Haltung der "Kirche des Ostens" zum Nicaenum, in: Annuarium Historiae Conciliorum 40 (2008), S. 47–60.
—, Endzeitberechnungen in der syrischen Kirche, in: Wilhelm Geerlings (Hg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte, Paderborn 2002, S. 122–139.
—, Finitum non capax infiniti. Ein antiochenisches Axiom in der Inkarnationslehre Babais des Großen († nach 628), in: Oriens Christianus 83 (1999), S. 46–71.
—, Gregors von Nyssa sechste Rede von den Seligkeiten und das Problem der Gottesschau in der syrischen Mystik, in: Hubertus R. Drobner/Alberto Viciano (Hg.), Gregory of Nyssa: Homilies on the Beatitudes. Proceedings of the Eighth International Colloquium on Gregory of Nyssa (Paderborn 14.–18. September), Leiden 2000, S. 293–310.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Burgsmüller, Anne, Die Askeseschrift des Pseudo-Basilius. Untersuchungen zum Brief ‚Über die wahre Reinheit in der Jungfräulichkeit' (Studien und Texte zu Antike und Christentum 28), Tübingen 2005.
Burkitt, F. Crawford, The Early Syriac Lectionary System, in: Proceedings of the British Academy 11 (1923), S. 1–38.
Buttenwieser, Moses, Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature, Cincinnati 1901.

Cameron, Averil, Disputations, Polemical Writings and the Formation of Opinion in the Early Byzantine Period, in: Gerrit J. Reinink/Herman L. J. Vanstiphout (Hg), Dispute Poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East: Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures (Orientalia Louvaniensia Analecta 42), Louvain 1991, S. 91–108.
Campagner, Elisabeth, Eine jüdische Apokalypse des 7. Jahrhunderts? Kaiser Heraklius als Antichrist?, in: Trans Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften Nr. 5 (2002), 05.09.2002, http://www.inst.at/trans/5Nr/campagner5.pdf am.
Camplani, Alberto, The Revival of Persian Monasticism (Sixth to Eleventh Centuries): Church Structures, Theological Academy, and Reformed Monks, in: ders. (Hg.), Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: Proceedings of the International Seminar Turin, Dez. 2–4 2004 (Orientalia Lovanensia Analecta 157), Louvain 2007, S. 277–96.
Canepa, Matthew P., The Two Eyes of the Earth: Art and Ritual of Kingship between Rome and Sasanian Iran, Berkeley 2009.
Casey, Robert P., The Apocalypse of Paul, in: Journal of Theological Studies 34 (1933), S. 1–32.
Charlesworth, James H., The Odes of Solomon, Oxford 1973, reprint Missoula 1978.
Chediath, Gewarghese, The Christology of Mar Babai the Great (Oriental Institute of religious studies 49), Kottayam/Paderborn 1982.
—, The Christology of Mar Babai the Great, in: Arafa Mustafa/Jürgen Tubach/G. Sophia Vashalomidze (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, Wiesbaden 2007, S. 205–214.
Chesnut, Roberta, Three monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug (Oxford Theological Monographs), Oxford 1976.
Chialà, Sabino, Abramo di Kashkar e la sua comunità. La rinascita del monachesimo siro-orientale (Edizioni Qiqajon), Magnano 2005.
—, Les Mystiques Syro-Orientaux: une école ou une époque?, in: Alain Desreumaux (Hg.), Les mystiques Syriaques (Études Syriques 8), Paris 2001, S. 63–78.
Childers, Jeff W., Art. Clement of Rome and the Pseudo-Clementine Literature, in: Sebastian P. Brock et al. (Hg.), The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage, Piscataway 2011, S. 100f.
Christensen, Arthur, L'Iran sous les Sasanides, Kopenhagen-Paris 1936.
Coakley, James F., Mushe bar Kepha and a Lost Treatise of Henana, in: Le Muséon 120 (2007), S. 301–25.
Collins, John J., The Genre Apocalypse in Hellenistic Judaism, in: David Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen ²1989, S. 531–48.

Dagron, Gilbert, Bischöfe, Mönche und Kaiser (642–1054) (Die Geschichte des Christentums. Religion. Politik. Kultur 4; dt. Egon Boshof), Freiburg-Basel-Wien 1994.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Daley, Brian E., Apocalypticism in Early Christian Theology, in: B. McGinn (Hg.), Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. 2: Apocalypticism in Western History and Culture. New York 1999. 3–47.
—, Eschatologie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte 4 Fasz. 7a.), Freiburg 1986.
Dalrymple, William, From the Holy Mountain. A Journey in the Shadow of Byzantium, London 1997.
Daniélou, Jean, Théologie du Judéochristianisme, Paris 1958.
de Halleux, André, La christologie de Martyrius-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme, in: Orientalia Christiana Periodica 23 (1957), S. 5–32.
—, Martyrius-Sahdona. La vie mouvementée d'un ‚hérétique' de l'Église nestorienne, in: Orientalia Christiana Periodica 24 (1958), S. 93–128.
Devreesse, Robert, Essai sur Theodore de Mopsueste (Studi e testi 141), Vatikanstadt 1948.
Diekamp, Franz, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. u. das 5. allg. Concil, Münster 1899.
Dieterich, Albrecht N., Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893.
DiTommaso, Lorenzo, The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature, Leiden/Boston 2005.
Dörries, Hermann, Die Theologie des Makarios/Symeon, Göttingen 1978.
—, Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen ‚Makarios'-Schriften, Leipzig 1941.
Drijvers, Han J. W., Christians, Jews and Muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times: The Gospel of the Twelve Apostles and Related Texts, in: Pierre Canivet, Jean-Paul Rey-Coquais (Hg.), La Syrie de Bycance à l'Islam, VIIe à VIIIe siècles. Actes du colloque international, Lyon – Maison de l'Orient Mediterranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11 – 15 Septembre 1990, Damaskus 1992, S. 67–74.
—, Heraclius and the Restitutio Crucis. Notes on Symbolism and Ideology, in: Gerrit J. Reinink, Bernard H. Stolte (Hg.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation, Louvain 2002, S. 175–190.
—, The Gospel of the Twelve Apostles: a Syriac Apocalypsis from the Early Muslim Period, in: ders. (Hg.), History and Religion in Late Antique Syria, Aldershot 1994, S. 289–213.

Emrani, Haleh, Like Father, Like Daughter: Late Sasanian Imperial Ideology & the Rise of Bōrān to Power, in: e-Sasanika 9 (2009), 08.04.2012, http://www.humanities.uci.edu/sasanika/pdf/e-sasanika9-emrani.pdf am.
Engelmann, Till, Der Kephalaia-Kommentar Babais des Großen als Beispiel monastisch-mystischer Theologie, in: Martin Tamcke (Hg.), Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums Göttingen 2007, Göttingen 2008, S. 43–53.
—, Wie kann der Mensch Gott erkennen? Die Glaubenslehre Babais des Großen, in: Martin Tamcke (Hg.), Christliche Gotteslehre im Orient seit dem Aufkommen des Islams bis zur Gegenwart (Beiruter Texte und Studien 126), Beirut-Würzburg 2008, S. 31–40.

Fauchon, Claire, Les formes de vie ascetique et monastique en milieu syriaque, V^{e}-VII^{e} siècles, in: Florence Jullien (Hg.), Le monachisme syriaque (Études syriaques 7), Paris 2010, S. 37–63.
Fiey, Jean-Maurice, Assyrie chrétienne, 3 Bde., Beirut 1965–1968.
—, Jalons pour une histoire de l'église en Iraq (CSCO 310, subs. 36), Louvain 1970.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

—, Le sanctoral syrien oriental d'après les évangéliaires et les brévières du XI au XIII siècle, in: L'Orient Syrien 8 (1963), S. 21–54.
—, Saints Syriaques (Studies in Late Antiquity and Early Islam 6), Princeton 2004.
Fitschen, Klaus, Messalianismus und Antimessalianismus. Ein Beispiel ostkirchlicher Ketzergeschichte (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 71), Göttingen 1998.
Fox, Douglas J., The Matthew-Luke Commentary of Philoxenus (SBL Dissertation Series 43), Missoula 1979.
Frend, William H. C., Nationalism as a Factor in Anti-Chalcedonian Feeling in Egypt, in: Studies in Church History 18 (1982), S. 21–38.
—, The Rise of the Monophysite Movement, Cambridge/London/New York/Melbourne 1979.
Frishman, Judith, Genesis 5 in Early East-Syrian Exegesis, in: dies./Lucas van Rompay (Hg.), The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation, Louvain 1997.

Géhin, Paul, Fragments patristiques syriaques des Nouvelles découvertes du Sinaï, in : Collectanea Christiana Orientalia 6 (2009), S. 67–93.
Gerber, Simon, Theodor von Mopsuestia und das Nicänum: Studien zu den katechetischen Homilien, Leiden/Boston/Köln 2000.
Gerö, Stephen, Barṣauma of Nisibis and Persian Christianity in the Fifth Century (CSCO 426 subs. 63), Louvains 1981.
—, Die antiasketische Bewegung im persischen Christentum – Einfluss zoroastrischer Ethik? (Symposium Syriacum III), in: Orientalia Christiana Analecta 221 (1983), S. 187–191.
Gignoux, Philippe, Art. Dastgerd, in: Encyclopedia Iranica online, 15.12.1994.
—, Homélie de Narsai sur la création d'Adam et d'Eve et sur la transgression du commandement, in: L'Orient syrien 7 (1962), S. 207–336.
—, L'apocalyptique iranienne, est-elle vraiment ancienne?, in: Revue de l'Histoire des Religions 198/2 (1981), S. 215–27.
—, Les doctrines eschatologiques de Narsai, in: l'Orient Syrien 11 (1966), S. 321–53, S. 461–588; 12 (1967), S. 23–54.
Göbl, Robert, Sasaninidische Numismatik, Braunschweig 1968.
Goubert, Paul, Bycance avant l'Islam, Bd. 1 Bycance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice, Paris 1951.
Greatrex, Geoffrey B., Flavius Hypatius: Quem vidit validus Parthus sensitque timendum. An Investigation of his Career, in: Byzantion 66 (1996), S. 120–42.
—, Khusro II and the Christians of his Empire. In: Journal of the Canadian Society for Syriac Studies 3 (2003), S. 78–88.
—, Khusro II and the Christians of the Roman Empire. In: Studia Patristica, Louvain 2006, S. 47–52.
Greenwood, Tim, Sasanian Echoes and Apocalyptic Expectations: A Re-evaluation of the Armenian History Attributed to Sebeos, in: Le Muséon 115 (2002), S. 323–97.
Greisiger, Lutz, Armilos – Vorläufer, Entstehung und Fortleben der Antichrist-Gestalt im Judentum, in: Mariano Delgado, Volker Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Stuttgart 2011, S. 207–40.
Gribomont, Jean, Le Dossier des Origines du Messalianisme, in: Jacques Fontaine/Charles Kannengiesser (Hg.), Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Beauchesne 1972, S. 611–25.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

—, Mystique et Orthodoxie. Note aditionelle 1, in: ders. (Hg.), Commandements du Seigneur et Libération Évangélique. Études monastiques proposées et discutées à Saint-Anselme, 15–17 Février 1976 (Studia Anselmiana 70), Rom 1977, S. 106–19.
Grillmeier, Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Bd. 2/2 Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert, Freiburg i. Br. ²2004.
Guidi, Ignazio, Ostsyrische Bischöfe und Bischofssitze im V., VI. und VII. Jahrhundert, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 43 (1889), S. 388–414.
Guillaumont, Antoine, Justinien et l'église de Perse, in: Dumbarton Oaks Papers 23–24 (1969–70), S. 41–66.
—, Les 'Képhalaia Gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Patristica Sorbonensia 5), Paris 1962.
—, Un colloque entre orthodoxes et théologiens nestoriens de Perse sous Justinien, in: Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres (1970), S. 201–207.
Guinan, Michael D., The Eschatology of James of Sarug, Washington 1972.

Haardt, Robert, Das universaleschatologische Vorstellungsgut in der Gnosis, in: Kurt Schubert (Hg.), Vom Messias zum Christus, Wien/Freiburg/Basel 1964, S. 315–36.
Hage, Wolfgang, Athanasios Gammālā und sein Treffen mit Kaiser Heraklios in Mabbūg, in: Martin Tamcke (Hg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33), Hamburg 2004, S. 165–174.
—, Die syrisch-jakobitische Kirche in frühislamischer Zeit nach orientalischen Quellen, Wiesbaden 1966.
—, Art. Nestorianische Kirche, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 24, Berlin 1994, S. 264–276.
Hainthaler, Theresia, Anastasius, der „Große Bischof Antiochiens", in: Alois Grillmeier/Theresia Hainthaler, Jesus Christus im Glauben der Kirche, Bd, 2/3 Die Kirchen von Jerusalem und Antiochen nach 451–600, Freiburg 2002/04, S. 374–402.
—, Die verschiedenen Schulen, durch die Gott die Menschen lehren wollte. Bemerkungen zur ostsyrischen Schulbewegung, in: Martin Tamcke (Hg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33), Hamburg 2004, S. 175–192.
Hansbury, Mary, St. Isaac of Ninive: On Ascetical Life, New York 1989.
Hausammann, Susanne, Das Christusbekenntnis in Ost und West: Alte Kirche. Zur Geschichte der Theologie vom 5.–9. Jahrhundert, Bd. 4., Neukirchen-Vluyn 2004.
Hellholm, David (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen ²1989.
Hermann, Theodor, Bemerkungen zu den Regeln des Mar Abraham und Mar Dadischo vom Berge Izla, in: Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft 22 (1923), S. 286–99.
Heyden, Katharina, Die christliche Geschichte des Philippos von Side, in: Martin Wallraff (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronik (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157), Berlin 2006, S. 209–43.
—, Die „Erzählung des Aphroditian" (Studien und Texte zu Antike und Christentum 53), Tübingen 2009.
Hoffmann, Georg, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Leipzig 1880 (Nachdruck Nendeln 1966).

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Howard-Johnston, James, Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622–630, in: ders. (Hg.), East Rome, Sasanian Persia and the End of Late Antiquity: historiographical and historical studies, Aldershot 1988, Kap. VIII (S. 1–44).
Hübschmann, Heinrich, Zur Geschichte Armeniens und der ersten Kriege der Araber, Leipzig 1875.
Hultgård, Anders, Persian Apocalypticism, in: John J. Collins (Hg.), Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. 1, New York 1998, S. 39–83.
Hutter, Manfred, Shirin, Nestorianer und Monophysiten. Königliche Kirchenpolitik im späten Sasanidenreich, in: René Lavenant (Hg.), Symposium Syriacum VII (Orientalia Christiana Analecta 256), Rom 1998, S. 373–386.

Illert, Martin, Das Lichtkleid der Mönche bei Johannes Chrysostomos, in: Klaus Fitschen/Reinhart Staats (Hg.), Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums, Preetz 1995, Wiesbaden 1997, S. 27–34.
—, Johannes Chrysostomos und das antiochenisch-syrische Mönchtum, Zürich/Freiburg i.B. 2000.
Ioan, Ovidiou, Controverses entre la hiérarchie ecclésiale et les moines dans le christianisme syriaque, in: Florence Jullien (Hg.), Le monachisme syriaque, Paris 2010 (Études syriques 7), S. 98–105.

Jansma, Taeke, Étude sur la pensée de Narsaï: L'homélie no XXXIV: Essai d'interprétation, in: L'Orient syrien 11 (1966), S. 147–168, 265–290, 393–429.
—, „Narsai and Ephraem. Some Observations on Narsai's Homilies on Creation and Ephraem's Hymns on Faith", in: Parole de l'Orient 1 (1970), S. 49–68.
Jany, János, Criminal Justice in Sasanian Persia, in: Iranica Antiqua 42 (2007), S. 347–386.
Jenks, Gregory J., The Origins and Early Development of the Antichrist Myth, Berlin/New York 1991.
Jeremias, Joachim, Art. Elija, in: Georg Kittel (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. 2, Stuttgart 1935, S. 930–42 (Nachdruck Stuttgart 1990).
Joosse, N. Peter, An Introduction to the Arabic Diatessaron, in: Oriens Christianus 83 (1999), S. 72–129.
Judant, Denise, Judaisme et Christianisme. Dossier patristique, Paris 1969.
Jullien, Florence, Aux sources du monachisme oriental. Abraham de Kashkar et le développement de la légende de Mar Awgin, in: Revue de l'histoire des religions 225,1 (2008), S. 37–52.
—, Le Monachisme en Perse. La réforme d'Abraham le Grand, père des moines de l'Orient (CSCO 622, subs. 121), Louvain 2008.
—, Parcours à travers l'Histoire d'Išo'sabran, martyr sous Khosrau II, in: Rika Gyselen (Hg.), Contributions à l'histoire et la géographie historique de l'empire sassanide (Res Orientales 16). Bures-sur-Yvette, 2004, S. 171–183.
—, S'affirmer en s'opposant: les polémistes du Grand Monastère (VI^{e}-VII^{e} siècles), in: Christelle Jullien (Hg.), Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide (Studia Iranica 36, Chrétiens en terre d'Iran II), Paris 2008, S. 29–40.

Kaegi, Walter E., Heraclius, Emperor of Byzantium, Cambridge 2003.
Kantorowicz, Ernst H., ANATOLH TOU DESPOTOU, in: Herbert Hunger (Hg.), Das byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung 341), Darmstadt 1975, 258–80.
Karayannopoulos, Iannis, Konstantin der Große und der Kaiserkult, in: Herbert Hunger (Hg.), Das byzantinische Herrscherbild (Wege der Forschung 341), Darmstadt 1975, S. 109–132.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Kasheff, Manouchehr, Art. Arvand-rud, in: Encyclopedia Iranica online, 15.12.1987.
Kavvadas, Nestor, Von Antiochien nach Beth Qatraye. Zur Rezeption Theodors von Mopsuestia in der ostsyrischen Mystik, in: Martin Tamcke (Hg.), Orientalische Christen und Europa: Kulturbegegnung zwischen Interferenz, Partizipation und Antizipation, Wiesbaden 2012, S. 3–10.
Kawerau, Peter, Ostkirchengeschichte I. Das Christentum in Asien und Afrika bis zum Auftreten der Portugiesen im indischen Ozean (CSCO 451, subs. 70), Louvain 1983.
Kessel, Grigory, An East Syriac Book in the Library of St. Catherine's Monastery on Sinai: the Case of the Monastic Collection M20N from the 'New Finds', in: Khristianskij Vostok/Novaja Serija 12 (2013), S. 185-215.
Kettenhofen, Erich, Art. Deportations, II. Parthian and Sasanian Period, in: Encyclopedia Iranica Bd. VII, London 1996, S. 297–312.
Key Fowden, Elizabeth, The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran, Berkeley 1999.
Kippenberg, Hans G., Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen, in: Studia Iranica 7 (1978), S. 49–80.
—, Ein Vergleich jüdischer, christlicher und gnostischer Apokalyptik, in: David Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983, S. 751–768.
Kiraz, George A., In Memoriam David J. Lane (1935–2005), in: Hugoye 8/1 (2005).
Kleiss, Wolfram, Art. Kangavar, in: Encyclopedia Iranica Bd. XV,5, London 2011, S. 496–497.
Koch, Günter, Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuastia (Münchener Theologische Studien 31), München 1965.
Kohlbacher, Michael, Das *Symbolum Athanasianum* und die orientalische Bekenntnistradition. Formgeschichtliche Anmerkungen, in: Martin Tamcke (Hg.), Syriaca II. Beiträge zum 3. deutschen Syrologen-Symposium in Vierzehnheiligen 2002 (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 33), Hamburg 2004, S. 105–164.
—, Wessen Kirche ordnete das Testamentum Domini Nostri Jesu Christi? Anmerkungen zum historischen Kontext von CPG 1743, in: Martin Tamcke/Andreas Heinz (Hg.), Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen. Ausgewählte Vorträge des deutschen Syrologen-Symposiums vom 2.–4. Oktober 1998 in Hermannsburg (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 9), Hamburg 2000, S. 55–138.
Kominko, Maja, Elijah in the Christian Topography – Syriac story and Greek image?, in: Aram 20, 1 (2008), S. 101–110.
Kowalski, Beate, Der Antichrist im Neuen Testament, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Stuttgart 2011, S. 65–99.
Krauss, Samuel, Studien zur byzantinisch-jüdischen Geschichte (21. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1913/14), Wien 1914.
Krüger, Paul, Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit, in: Studia patristica 5 (1962), S. 377–81.
—, Le sommeil des âmes dans l'œuvre de Narsaï, in: Orient Syrien 4 (1959), S. 193–210.
Küchler, Max, Der Antichrist in der frühjüdischen Apokalyptik und in der zwischentestamentlichen Zeit, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Stuttgart 2011, S. 54–64.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Labourt, Jérôme, Le christianisme dans l'empire perse sous la Dynastie Sassanide (224–632), Paris 1904.
Lane, David J., A Nestorian Creed: the Creed of Shubhalmaran, in: V. Symposium Syriacum (Orientalia Christiana Analecta 236), Rom 1990, S. 155–62.
—, Admonition and Analogy: 13 Chapters from Subhalmaran, in: Aram 5 (1993), S. 277–284.
—, „Come here... and let us sit and read": the use of Psalms in five Syriac authors, in: Ada Rapoport-Albert/Gillian Greenberg (Hg.), Biblical Hebrew, Biblical Texts: Essays in Memory of Michael P. Weitzman, Sheffield 2000.
—, Mar Shubhalmaran's Book of Gifts as an example of a Syriac literary genre, in: IV. Symposium Syriacum (Orientalia Christiana Analecta 229), Rom 1987, 411–17.
—, Of wars and rumors of peace: apocalyptic material in Aphrahat and Šubhalmaran, in: Peter J. Harland/C. T. Robert Hayward (Hg.), New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millenium. Essays in honour of Anthony Gelston, Leiden 1999, S. 229–45.
—, Art. Shubḥalmaran, in: Sebastian P. Brock et al. (Hg.), The Gorgias Encyclopedic Dictionary of Syriac Heritage, Piscataway 2011, S. 378f.
—, Tables and Bed: Shubhalmaran's Practical Arrangements for an Ascetic's Life, in: The Harp 11/12, 1998/90, S. 113–26.
—, The Last Things. Shubhalmaran and his times, in: The Harp 8/9, 1995/6, S. 139–49.
—, The Pastor and the Poet: Structure and Method in Šubhalmaran, in: VI. Symposium Syriacum (Orientalia Christiana Analecta 247), Rom 1994, S. 236–43.
—, The Well of Life: Šubhalmaran's Use of Scripture, in: VII. Symposium Syriacum (Orientalia Christiana Analecta 256), Rom 1998, S. 49–59.
—, The work of Shubhalmaran, in: The Harp 5, 1992, S. 175–93.
Lange, Christian, Mia Energeia. Untersuchungen zur Einigungspolitik des Kaisers Heraclius und des Patriarchen Sergius von Konstantinopel (Studien und Texte zum Christentum 66), Tübingen 2012.
Le Coz, Raimond, Histoire de l'Église d'Orient. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie, Paris 1995.
Lee, A. Doug, Evagrios, Paul of Nisibis and the Problem of Loyalties in the Mid-Sixth Century, in: Journal of Ecclesiastical History 44/4 (1993), S. 569–585.
Leppin, Volker, Der Antichrist bei Adso von Montier-en-Der, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Stuttgart 2011, S. 125–36.
Lévi, Israel, L'apocalypse de Zorobabel et le roi de Perse Siroès, in: Revue des Études Juives 68 (1914), S. 129–60; 69 (1919), S. 108–21; 71 (1920), S. 57–65.
—, Le ravissement du Messie à sa naissance et autres essais, textes choisis et présentés par E. Patlagean, in: Revue de l'histoire des religions 212,4 (1995), S. 491–495.
Lietaert Peerbolte, Lambertus J., The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study on the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents, Leiden 1996.
Lona, Horatio E., Eschatologie im Neuen Testament, in: Brian Daley, Eschatologie in der Schrift und Patristik (Handbuch der Dogmengeschichte 4 Fasz. 7a), Freiburg 1982, S. 44–83.

MacLean, A. John, East Syrian Daily Offices, London 1894.
Macomber, William F., The Chaldean Lectionary of the Cathedral Church of Kokhe (Orientalia Christiana Periodica 33), Rom 1967, S. 483–516.
—, The manuscripts of the metrical homilies of Narsai (Orientalia christiana periodica 39), Rom 1973, S. 275–306.
Martikainen, Jouko, Das Böse und der Teufel in der Theologie Ephräm des Syrers, Turku 1978.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Mathews, Edward G., Ephrem the Syrian: A Syriac Poet in Armenian Verse, in: Theological Librarianship 5, Nr. 1 (2012), S. 71–76, online 9.7.2012.
McGinn, Bernard (Hg.), Encyclopedia of Apocalypticism, Bd. 2: Apocalypticism in Western History and Culture, New York 1999.
McLeod, Frederick G., Theodore of Mopsuestia's Understanding of Two Hypostasies and Two Prosōpa Coinciding in One Common Prosōpon, in: Journal of Early Christian Studies 18,3 (2010), S. 393–424.
Meier, Mischa, Das andere Zeitalter Justinians (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und ihrem Nachleben 147), Göttingen 2003.
—, Zur Neukonzeption chronologisch-eschatologischer Modelle im oströmischen Reich des 6. Jh. n. Chr. – Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte der Spätantike, in: Wilhelm Geerlings (Hg.), Der Kalender. Aspekte einer Geschichte, Paderborn 2002, S. 151–181.
Menze, Volker, Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church, Oxford 2008, reprint 2009.
—, Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in sixth-century Syria, Hugoye Journal of Syriac Studies 2004.
Metzger, Bruce, Der Kanon des Neuen Testaments: Entstehung, Entwicklung, Bedeutung, Düsseldorf 1993.
Meyendorff, John, Messalianism or Anti-Messalianism. A Fresh Look on the „Macarian Problem", in: Patrick Granfield/Josef A. Jungmann (Hg.), Kyriakon. Festschrift für Johannes Quasten, Bd. 2, Münster 1970, S. 585–90.
Moffett, Samuel H., A History of Christianity in Asia, Bd. 1 Beginnings to 1500, New York 1998.
Morony, Michael, Art. ‚Sāsānids', in: Encyclopedia of Islam, Bd. 9, 1995.
Moschos, Dimitrios, Eschatologie im ägyptischen Mönchtum (Studien und Texte zu Antike und Christentum 59), Tübingen 2010.
Müller, C. Detlef G., Art. „Junilius Africanus", BBKL, Bd. 3, Herzberg 1992, Sp. 883–885.

Nau, François, A propos d'un feuillet d'un manuscrit arabe, in: Le Muséon 43 (1930), Teil I u. II, S. 85–116 (= S. 1–32); Teil III u. IV, S. 221–62 (= S. 33–74).
—, L'Histoire Ecclesiastique de Bar Ḥadbešabba ʿArbaia et une controverse de Théodore de Mopsueste avec les Macédoniens, Revue de l'Orient Chrétien 16 (1911), S. 234–38.
—, Révélations et légendes. Méthodius.- Clément.- Andronicus, in : Journal Asiatique sér. 2, Bd. 9 (1917), S. 425–446.
Neusner, Jacob, A History of the Jews in Babylonia, Bd. 5 Later Sasanian Times, Leiden 1970.

Ohlig, Karl-Heinz, Hinweise auf eine neue Religion, in: ders. (Hg.), Der frühe Islam: eine historisch-kritische Rekonstruktion, Berlin 2007, S. 223–325.
O'Keefe, John J., Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology, in: Theological Studies 58 (1997), S. 39–60.
Ostrogorsky, Georg, Geschichte des Byzantinischen Staates, München 1952².
Oswald, Nico, Art. Elia, II Judentum, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. 9, Berlin/New York 1982, S. 502–4.

Panaino, Antonio, Women and Kingship. Some remarks about the enthronization of Queen Bōrān and her sister *Azarmiduxt, in: Josef Wiesehöfer/Philip Huyse (Hg.), Eran und Aneran: Studien zu den Beziehungen zwischen dem Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt (Beiträge des internationalen Colloquiums in Eutin, 8.–9. Juni 2000) (Oriens et Occiens 13), Stuttgart 2000, S. 221–240.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Payne, Richard, The Emergence of Martyrs' Shrines in Late Antique Iran: Conflicts, Consensus, and Communal Institutions, in: Peter Sarris et al. (Hg.), An Age of Saints. Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity (Brill's Series on the Early Middle Ages 20), Leiden/Boston 2001, S. 89–133.
Peeters, Paul, Le ex-voto de Chosrau Aparwez à Sergiopolis, in: Analecta Bollandiana 65 (1947), S. 5–56.
—, Sainte Golindouch, martyre perse, in: Analecta Bollandiana 62 (1944), S. 74–125.
Philothea du Sinai, Les Nouvaux Manuscrits Syriaques de Mont Sinaï, in: Symposium Syriacum III (Orientalia Christiana Analecta 221), S. 333–39.
Pierre-Beylot, Marie Joseph, Les „membres de l'ordre" d'Aphraate au Liber Graduum, in: F.lorence Jullien (Hg.), Le monachisme syriaque (Études syriaques 7), Paris 2010, S. 11–36.
Pinggéra, Karl, All-Erlösung und All-Einheit. Studien zum „Buch des heiligen Hierotheos" und seiner Rezeption in der syrisch-orthodoxen Theologie (Sprachen und Kulturen des Christlichen Orients 10), Wiesbaden 2002.
—, Das Bild des Johannes Chrysostomos in der ostsyrischen Kirche, in: Martin Wallraff/Rudolf Brändle (Hg.), Chrysostomosbilder in 1600 Jahren. Facetten der Wirkungsgeschichte eines Kirchenvaters, Berlin/New York 2008, S. 193–221.
—, Das Bild Narsais des Großen bei Barḥaḏbšabbā ʿArbāyā. Zum theologischen Profil der „Geschichte der Heiligen Väter, in: Arafa Mustafa/Jürgen Tubach/ G. Sophia Vashalomidze (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, Wiesbaden 2007, S. 245–259.
—, Die Apostolische Kirche des Ostens der Assyrer, in: Christian Lange/Karl Pinggéra (Hg.), Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte, Darmstadt 2010, S. 21–40.
—, Art. Enanisho, in: BBKL 17 (2000), Sp. 333–336.
—, Nestorianische Weltchronistik. Johannes bar Penkāyē und Elias von Nisibis, in: Martin Wallraff (Hg.), Julius Africanus und die christliche Weltchronistik (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 157), Berlin/New York 2006, S. 263–284.
Piovanelli, Pierluigi, Les origines de l'Apocalypse de Paul reconsiderés, in: Apocrypha 4 (1993), 25–64.
Podskalsky, Gerhard, Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Großreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausenjährigen Friedensreiche (Apok. 20) (Münchener Universitätsschriften 9), München 1972.
Poirot, Éliane, Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique, Bellefontaine 1995.
—, Les prophètes Élie et Élisée dans la literature chrêtienne ancienne, Turnhout 1997.
Poorthuis, Marcel J. H. M., Enoch and Melchizedek in Judaism and Christianity. A Study in Intermediaries, in: ders./Joshua Schwartz (Hg.), Saints and Role Models in Judaism and Christianity, Leiden 2004, S. 97–120.
Possekel, Ute, Expectations of the End in Early Syriac Christianity, in: Hugoye, Journal of Syriac Studies 11,1 (2008), Online als Hugoye, Journal of Syriac Studies am 08.04.2012.
Potestà, Gian Luca/Marco Rizzi, L'anticristo. Testi dai secoli II-IV, Torino 2005.

Raei, Shahrokh, Die Endzeitvorstellungen der Zoroastrier in iranischen Quellen, Wiesbaden 2010.
Ramelli, Ilaria, Luke 17,21: 'The Kingdom of God is Inside You'. The Ancient Syriac Versions in Support of the Correct Translation, in: Hugoye Journal of Syriac Studies 12 (2009), S. 259–86.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Reinink, Gerrit J., Babai the Great's Life of George and the Propagation of Doctrine in the late Sasanian Empire, in: Han J. W. Drijvers/John W. Watt (Hg.), Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient (Religions in the graeco-roman World 137), Leiden u.a. 1999, S. 171–93. – Auch in: Gerrit J. Reinink, Syriac Christianity under late Sassanian and early Muslim rule, Aldershot 2005, S. 171–93.

—, Die Entstehung der syrischen Alexanderlegende als politisch-religiöse Propagandeschrift für Herakleios' Kirchenpolitik, in: Gerrit J. Reinink, Syriac Christianity under late Sassanian and early islamic rule, Aldershot 2005, S. 163–81.

—, 'Edessa Grew Dim and Nisibis Shone Forth': The School of Nisibis at the Transition of the Sixth-Seventh Century, in: Han J. W. Drijvers/John W. Watt (Hg.), Portraits of spiritual authority. Religious Power in Early Christianity, Byzantium and the Christian Orient (Religions in the Graeco-Roman World 137), Leiden u. a. 1999, S. 77–98. – Auch in: Gerrit J. Reinink, Syriac Christianity under late Sassanian and early Muslim rule, Aldershot 2005, S. 77–89.

—, Heraclius, the New Alexander: Apocalyptic Prophecies during the Reign of Heraclius, in: Gerrit J. Reinink/Bernard H. Stolte (Hg.), The Reign of Heraclius (610–641): Crisis and Confrontation, Leuven 2002, S. 81–94.

—, Pseudo-Ephraems `Rede über das Ende' und die Syrische eschatologische Literatur des siebenten Jahrhunderts, in: Aram 5,1/2 (1993), S. 437–463. – Auch in: Gerrit J. Reinink, Syriac Christianity under late Sassanian and early islamic rule, Aldershot 2005, S. 437–63.

—, Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser, in: Werner Verbeke et al. (Hg.), The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, Leuven 1988, S. 82–111. – Auch in: Gerrit J. Reinink, Syriac Christianity under late Sassanian and early Muslim rule, Aldershot 2005, S. 82–111.

—, The Romance of Julian the Apostate as a Source for Seventh Century Syriac Apocalypses, in: Pierre Canivet/Jean-Paul Rey-Coquais (Hg.), La Syrie de Bycance à l'Islam, VIIe à VIIIe siècles. Actes du colloque international, Lyon – Maison de l'Orient Mediterranéen, Paris – Institut du Monde Arabe, 11 – 15 Septembre 1990, Damaskus 1992, S. 85–86.

—, Tyrannen und Muslime: Die Gestaltung einer symbolischen Metapher bei Pseudo-Methodius, in: Herman L. J. Vanstiphout et al. (Hg.), Scripta Signa Vocis: Studies about Scripts, Scribes and Languages in the Near East, Presented to J. H. Hospers by his Pupils, Colleagues and Friends, Groningen 1986, S. 163–75.

Rist, Josef, Die Verfolgung der Christen im spätantiken Sassanidenreich: Ursachen, Verlauf und Folgen, in: Oriens Christianus 80 (1996), S. 17–42.

Roggema, Barbara, Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic Apocalypse of Peter – Book of Rolls, in: David Thomas (Hg.), The Bible in Arab Christianity, Leiden 2007, S. 131–50.

Rose, Jenny, Art. Investiture, iii The Sasanian Period, in: Encyclopedia Iranica online, 15.12.2004.

Rubin, Berthold, Das Zeitalter Justinians, Bd. 1, Berlin 1960.

Rühle, Oskar, Register (Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 10,1), Stuttgart 1979 (Neudruck 1990).

Sako, Louis R. M., Le rôle de la hierarchie syriaque orientale dans les rapports diplomatiques entre la Perse et Bycance aux Ve-VIIe siècles, Paris 1986.

—, Lettre christologique du patriarche syro-oriental Īšō'yahb II de Gḏālā (628–646), Rom 1983.

Sanders, Ed P., The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses, in: David Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen ²1989, S. 447–49.
Satake, Akira, Die Offenbarung des Johannes. Redaktionell bearbeitet von Thomas Witulski (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament 16), Göttingen 2008.
Schilling, Alexander M., L'Apôtre du Christ, la Conversion du roi Ardašīr et celle de son vizir, in: Christelle Jullien (Hg.), Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide (Studia Iranica 36, Chrétiens en terre d'Iran II), Paris 2008.
Schippmann, Karl, Grundzüge der Geschichte des sasanidischen Reichs, Darmstadt 1990.
Schnackenburg, Rudolf, Matthäsevangelium (Neue Echter Bibel), 2 Bd.e , Stuttgart ²1994.
Schoeps; Hans J., Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Bonn 1949.
Schreiner; Josef, Eschatologie (Handbuch der Dogmengeschichte 4 Fasz. 7a.), in: Brian E. Daley, Eschatologie in der Schrift und Patristik, Freiburg 1986, S. 1–43.
Schwarte, Karl-Heinz, Art. Apokalyptik/Apokalypsen V, TRE Teil I, Bd. 3, Berlin/New York 1993, S. 257–275.
Shahbazi, A. Shapur, Art. Bahrām (2), vii. Bahrām-Čōbīn, in: Encyclopedia Iranica Bd. III,5, London 1988, S. 514–22.
—, On the Xwaday-Namag, in: Acta Iranica 30 (1990), Teheran/Leiden, S. 208–229.
Stausberg, Michael, Zarathustra und seine Religion, München 2005.
Straub, Johannes, Vorwort, in: Acta Conciliorum Oecumenicorum 4,1, Berlin 1971.
Suchla, Beate R., Art. Hippolyt, in: Siegmar Döpp/Wilhelm Geerlings (Hg.), Lexikon der antiken christlichen Literatur, Freiburg 1998, S. 296–99.
Suermann, Harald, Der byzantinische Endkaiser bei Pseudo-Methodios, in: Oriens Christianus 71 (1987), S. 140–55.
—, Die geschichtstheologische Interpretation auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts, Frankfurt/Main 1985.
—, Die Gründungsgeschichte der Maronitischen Kirche (Orientalia biblica et christiana 10), Wiesbaden 1998.
—, Einige Bemerkungen zur syrischen Apokalytik des 7. Jhds., in: Han J. W. Drijvers et al. (Hg.), IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature, Groningen – Oosterhesselen 10–12 September (Orientalia Christiana Analecta 229), Rome 1987, S. 327–35.
—, Juden und Muslime gemäß christlichen Texten zur Zeit Muhammads und zur Frühzeit des Islam, in: Holger Preissler/Heidi Stein (Hg.), Annäherung an das Fremde. XXVI. Deutscher Orientalistentag vom 25. bis 29.9.1995 in Leipzig (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Supplement 11), Stuttgart 1998, S. 145–154.
—, Le Monachisme, La Politique et les Querelles théologiques du cinquième au septième siècle, in: Le Monachisme Syriaque. Aux premiers siècle de l'Eglise IIe – Début VIIe siècle (Patrimoine Syriaque. Actes du colloque V), Bd. 1 Textes Français, Antélias 1998, S. 259–274.

Tajadod, Nahal, Das unbekannte Persien. Magier, Ketzer und Christen, Düsseldorf 2003.
Tamcke, Martin, Abraham of Kashkar's Pilgrimage, in: Aram 19,1/2 (2007), S. 477–82.
—, Christ und Iraner zugleich. Seelsorgerliches Handeln des Katholikos-Patriarchen Sabriso I. im Spannungsfeld christlich-iranischer Existenz, in: Arafa Mustafa/Jürgen Tubach/G. Sophia Vashalomidze (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, Wiesbaden 2007, S. 237–44.
—, Der Katholikos-Patriarch Sabrîshô (596–604) und das Mönchtum, Frankfurt/M. 1988.
Tardieu, Michel, Le schème hérésiologique de désignation des adversaires dans l'inscription nestorienne chinoise de Xi'an, in: Christelle Jullien (Hg.), Controverses des Chrétiens

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

dans l'Iran Sassanide (Studia Iranica 36, Chrétiens en terre d'Iran II), Paris 2008, S. 207–26.

Teule, Herman G. B., An Important Concept in Muslim and Christian Mysticism: the Remembrance of God, *dhikr Allah* - *'uhdōnō d-Alōhō*, in: Martin Tamcke (Hg.), Gotteserlebnis und Gotteslehre. Christliche und islamische Mystik im Orient (Göttinger Orientforschungen. 1. Reihe Syriaca 38), Wiesbaden 2010.

—, Les Assyro-chaldéens. Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie (Fils d'Abraham, Bd. 30), Turnhout 2008.

Thierry, Nicole, Héraclius et la vraie croix en Arménie, in: Jean-Pierre Mahé/Robert W. Thomson (Hg.), From Byzantium to Iran, in honour of Nina Garsoïan, Atlanta 1997, S. 165–79.

Troupeau, Gérard, Une page retrouvée du „Livre des Parties" de Šubhalmaran, évèque de Beit Seluk, in: Symposium Syriacum 1976 (Orientalia Christiana Analecta 205), Rom 1978, S. 59–61.

Ubierna, Pablo, Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantin au viie siècle: la place de l'empire romain dans une histoire du salut. L'occupation perse et la littérature apocalyptique, in: Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre 2 (2008), S. 2–26.

Uthemann, Karl-Heinz, Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus, in: ders. (Hg.), Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 93), Berlin/New York 2005, S. 206–255.

—, Kosmas Indikopleustes, Leben und Werk, in: ders. (Hg.), Christus, Kosmos, Diatribe. Themen der frühen Kirche als Beiträge zu einer historischen Theologie (Arbeiten zur Kirchengeschichte 93), Berlin/New York 2005, S. 497–562.

—, Art. „Stephan II. von Hierapolis", in: BBKL Bd. X, Nordhausen 1995, Sp. 1376–1378.

van Amersfoort, Jacobus, The Ebionites as Depicted in the Pseudo-Clementine Novel, in: Journal of Eastern Christian Studies 60 (2008), S. 85–104.

van Unnik, Willem C., 'Wise Fire". In: Patrick Granfield,/Josef A. Jungmann (Hg.), Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten, Münster 1970, S. 277–88.

Vielberg, Meinolf, Klemens in den pseudoklementinischen Rekognitionen. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 145), Berlin 2000.

Vielhauer, Philipp/Georg Strecker, Die Apokalyptik. Apokalyptik des Urchristentums, in: Edgar Hennecke/Wilhelm Schneemelcher (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. 2, Tübingen ^{4}1971, S. 491–515.

Vööbus, Arthur, History of the School of Nisibis (CSCO 266, subs. 26), Louvain 1965.

Wallraff, Martin, Antichrist und tausenjähriges Reich in der Antike, in: Mariano Delgado/Volker Leppin (Hg.), Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 14), Stuttgart 2011, S. 114–23.

Weinel,Heinrich, Die spätere christliche Apokalyptik, in: Hans Schmidt (Hg.), Eucharisterion. Festschrift Hermann Gunkel (Forschungen zu Rel. und Lit. des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge 19/2), Bd. 2, Göttingen 1923, S. 141–173.

Weiss, Günter, Studia Anastasiana I, München 1965.

Wenzlowski, Severin, Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben, Bd. 1: von Linus bis Pelagius II. (BKV 1. Reihe, 31), Kempten 1875.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616

Wheeler, Brannon M., Imagining the Sasanian Capture of Jerusalem: The 'Prophecy and Dream of Zerubbabel' and Antiochus Strategos' 'Capture of Jerusalem', in: Orientalia Christiana Periodica 57 (1991), S. 69–85.
Widengren, Geo, Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik, in: David Hellholm (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen ²1989, S. 77–162.
—, Religionsphänomenologie, Berlin 1969.
—, „Synkretismus" in der syrischen Christenheit, in: Albert Dietrich (Hg.), Synkretismus im syrisch-persischen Kulturgebiet. Bericht über ein Symposion in Reinhausen bei Göttingen, 4.–8. Oktober 1971, Göttingen 1975, S. 38–64.
Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Lukas (Theologischer Handkommentar zum NT 3), Berlin 1987.
Wiessner, Gernot, Christlicher Heiligenkult im Umkreis eines sassanidischen Großkönigs, in: W. Eilers (Hg.), Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans, Stuttgart 1971, S. 141–55.
Williams, Alan, Zoroastrians and Christians in Sasanian Iran, in: Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester 78,3 (1996), S. 52.
Williams, Frank, The Panarion of Epiphanius of Salamis, Bd. 1, Leiden 1987.
Wilmshurst, David, The Martyred Church. A History of the Church of the East, London 2011.
Winkelmann, Friedhelm, Art. Monenergetisch-monotheletischer Streit, in: TRE II, Bd. 23, Berlin 1994/2000, S. 205–9.
Winkler, Dietmar W./Wilhelm Baum, Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer, Klagenfurt 2000.
—, Ostsyrisches Christentum. Untersuchungen zur Christologie und Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 26), Münster 2003.
—, Zur christologischen Terminologie des Katholikos-Patriarchen Iso'ya(h)b II. von Gdala (628–646), in: Arafa Mustafa/Jürgen Tubach/G. Sophia Vashalomidze (Hg.), Inkulturation des Christentums im Sasanidenreich, Wiesbaden 2007, S. 215–26.
Wolska, Wanda, La «Topographie chrétienne» de Cosmas Indicopleustès. Théologie et science au VI siècle (Bibliothèque Byzantine, Ètudes 3), Paris 1962.

Young, William G., Patriarch, Shah and Caliph: a study of the relationships of the Church of the East with the Sassanid empire and the early caliphates up to 820 a.d., with special reference to available translated Syriac sources (Christian Study Centre Series 8), Rawalpindi 1974.

© 2014, Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden
ISBN Print: 9783447100663 — ISBN E-Book: 9783447191616